چاپ سوم

الحِكمةُ المُتعالِيَةُ

تألیف

صدرالدین الشیرازی

المجلد الثانی

آیة الله حسن حسن زاده الاملی

فِی الأَسْفارِ العَقْلِیَّةِ الأَربَعَةِ

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

فلسفه
PHILOSOPHY

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ ـ
الحکمة المتعالیة فی‌الاسفار العقلیة الاربعة / تألیف صدرالدین شیرازی؛ تصحیح و تعلیق علیه حسن حسن‌زاده الآملی . ـ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷٤.
ج.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ISBN 964 – 422 – 539 – 2 (ج۲)
ISBN 964-422-540-6 (دوره)
پشت جلد به انگلیسی:
Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
چاپ اول: ۱۳۷٤. چاپ دوم: ۱۳۸۳.
۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹؟ – ۱۰۵۰ق. اسفارالاربعه ـ نقد و تفسیر. ۲. فلسفهٔ اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱٤. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفارالاربعه.
B ۱۸۹/۱
۱۳۷٤
کتابخانه ملی ایران

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة

(المجلد الثاني)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a

(Vol.2)

تأليف: الحكيم الالهى و الفيلسوف الرّبانى صدرالدّين الشيرازى
تصحيح و تعليق: آيةالله حسن‌حسن‌زاده الآملى

طهران ۱۳۸٦

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة
(المجلد الثاني)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
(Vol. 2)

تأليف: الحكيم الالهي و الفيلسوف الرّباني صدرالدّين الشيرازي
تصحيح و تعليق: آية‌الله حسن‌حسن‌زاده الآملي

تصميم الغلاف: مريم عنايتي
المشرف على الطباعة: على فرازنده خالدى

ليتوغرافى و الطباعة و التجليد: لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامى
مؤسسة الطباعة و النشر

الطبعة الثالث: الربيع ١٣٨٦
العدد: ١٠٠٠ نسخة

شابک (ج ٢) ٢ - ٥٣٩ - ٤٢٢ - ٩٦٤
ISBN(Vol.2) 964-422-539-2
شابک (دوره) ٦ - ٥٤٠ - ٤٢٢ - ٩٦٤
ISBN(set) 964-422-540-6

المطبعة:
كيلومتر ٤ شارع مخصوص كرج، طهران ١٣٩٧٨١٥٣١١ـ الهاتف: (اربعة خطوط) ٤٤٥١٣٠٠٢ الفكس: ٤٤٥١٤٤٢٥

النشر و التوزيع:
شارع الامام الخميني ـ بداية شارع شهيد ميردامادي (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥
النشر: ٦٦٧٠٦٨٤٢ التوزيع: ٦٦٧٠٠١٥٣ الفكس للتوزيع: ٦٦٧٠٧٩٢٤

معرض مبيعات رقم ١:
شارع الامام الخميني ـ بداية شارع شهيد ميردامادي (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥ الهاتف: ٦٦٧٠٢٦٠٦

معرض مبيعات رقم ٢:
شارع شهيدباهنر (نياوران) ـ ازاء كامرانيه الشمالية ـ شهر كتاب ـ نشر كارنامه ـ الهاتف: ٢٢٢٨٥٩٦٩

سايت الأنترنت:
WWW.PPOIR.COM

المرحلة الرابعة*

في الماهيّة ولواحقها، وفيها فصول:

---

* قوله: «المرحلة الرابعة: في الماهية ولواحقها...» هذه المرحلة الشريفة تحتوي مسائل حكمية تعدّ من أُمّهات مسائل الحكمة المتعالية، ومن عداد أهمّها:

منها أنّ الفصول الحقيقية فوق المقولة لأنّها أنحاء الوجودات الخاصة؛ والفصول الميزانية علامات وأمارات لها وحكايات عنها.

ومنها أنّ الوجود الصمدي تعالىٰ شأنه صورة الصور.

ومنها التحقيق التام في معنىٰ أخذ الجنس من المادّة، والفصل من الصورة.

ومنها بحث شريف حول حدوث النفس على القول بكونها روحانية الحدوث.

ومنها بيان وجه من وجوه معاني حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربّه).

ومنها أن الصورة كلّما كانت أشدّ فعلية كانت المادة أشدّ خسّة؛ أي كل ما هو أكمل صورة أنقص مادة.

ومنها الضابط في الفرق بين الفصل وما ليس بفصل.

ومنها التحقيق التام في الصور والمثل الإلهية المشتهرة بالمثل الأفلاطونية. وغيرها من الدقائق التي تحتويها هذه المرحلة الكريمة.

فكان الصواب أنّ المصنّف يترجم المرحلة بتعبير أعلىٰ وأشمخ من قوله: «في الماهيّة ولواحقها» بأن يقال: «المرحلة الرابعة في الفصول الحقيقية والمثل الإلهية ولواحقها» أو نحوها.

إعلم أنّ هذه المرحلة يتحقّق فيها أنّ الصورة الإنسانية مع بدنها لا تنفكّ عنها إلّا أنّ بدنها تابع لها بحسب مراتبها شدّةً وضعفاً، فكلّما كانت الصورة آكد وأشدّ كان بدنها أضعف وأخسّ

....

وأشدّ انفعالاً لها، فالبدن إما عنصري أو برزخي أو عقلي بمراتب كل واحد منها علىٰ حسب مراتب النفس، فالصورة الإنسانية لا تخلو من بدن قطّ إلّا أنّ أبدانها متفاوتة النقص والكمال علىٰ عكس قوّة النفس وضعفها أعني أنّ النفس الضعيفة كان جسمها قوياً في جسميّته، وبالعكس. ويعبّر عن البدن الغير العنصري الطبيعي بالبدن الدهري والجسم الدهري. ومن ها هنا يصحّ كون معاد الإنسان روحانياً وجسمانياً معاً، فافهم.

وقد استوفينا هذه المسائل في كتابنا شرح عيون مسائل النفس المسمّىٰ بسرح العيون في شرح العيون. ولعمري من اعتزل عن الكتب العقلية والصحف العرفانية ممّا أهدتها الأيادي النورية كتمهيد القواعد وشرح القيصريّ علىٰ فصوص الحكم وسرح العيون في شرح العيون ومصباح الأنس وشرح المحقّق الطوسي على الإشارات والأسفار والشفاء والفتوحات المكيّة فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمّدي (ص)، وحرّمها من النيل بسعادتها القصوىٰ. ولنرجع إلىٰ بيان ما في الكتاب بعون الله ملهم الصواب وفصل الخطاب، فنقول: قد جاءت العبارة في الطبعة السابقة بعد قوله ولواحقها بزيادة وهي: «وفيها فصول»، لكن النسخ المخطوطة التي عندنا من الأسفار كلّها عارية عن هذه الزيادة.

وكذا فصول هذه المرحلة فيها جاءت بزيادة فصل، وهي «الفصل الثالث في أنحاء التعيّن» لكنّه تعليقة للمصنّف على الفصل الثاني أدرجت في المتن.

والمصنّف ناظر كثيراً في هذه المرحلة إلىٰ فصول المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء (ج ٢ ص ٣٩٢ ط ١ من الحجري). وكذا ناظر إلىٰ عبارات الشيخ الإشراقي في المطارحات (ص ٣٢٨ ط ١).

*فصل (١)

في الماهيّة

---

* وقوله: «فصل إنّ الأمور التي تلينا لكلّ منها ماهيّة وإنيّة...» في هذا الفصل ناظر إلى الفصل الأوّل من المقالة المذكورة من إلهيّات الشفاء، وله تعليقات مجدية تعينك في المقام.

وأعلم أنّ الماهيّة هي ما يجاب به عن السؤال بما هو. ويعبّر عنها في الجوامع الروائيّة والصحف الحكمية القديمة بالمائيّة. والماهيّة والمائيّة بمعنىً واحد، مأخوذتان عن ما هو أو عن ما هي، نظير المصادر الجعلية كالبسملة من بسم الله الرّحمٰن الرّحيم، والحوقلة من لا حول ولا قوّة إلّا بالله. وأما الإنيّة فلم تتغيّر هيأتها، والجوامع الروائية والصحف الحكمية كلتاهما لسانٌ واحد في التعبير بالإنّية. ففي أُصول الكافي بالإسناد إلىٰ هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ أنّه قال للزنديق حين سأله ما هو؟ إلىٰ قوله: قال له السائل: فله إنّية ومائيّة؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة، إلخ (ص ٦٦ ج١ من المعرب)

وفي باب تفسير قل هو الله أحد من كتاب التوحيد للصدوق: قال الباقر ـ عليه السّلام ـ الله معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك مائيّته، والإحاطة بكيفيّته.

وفي تاريخ الحكماء للقفطي في ترجمة سقراط: قال له رجل: ما مائيّة الرّبّ؟ فقال: القول في ما لا يحاط به جهل. والروايات والعبارات الحكمية في الإنيّة والمائيّة كثيرة.

وأما بيان الامور التي تلينا فيحتمل وجوهاً:

الأوّل أنّ كلّ ممكن زوج تركيبي فله إنيّة ومائيّة، بمعنىٰ أنّ ما سواه ـ سبحانه ـ كجداول وأمواج مرتبطة بالبحر المحيط الوجودي الصمدي، وهي روابط محضته به كأمواج البحر العنصري المرتبطة به فلها جهة تلينا، وجهة تلي البحر، فبالأولىٰ ذات حدود فلها إنيّة ومائيّة، وأما الثانية فلا حدّ لها.

والثاني أن يكون المراد منها الممكنات مطلقاً لكن لا من تلك الحيثية الاولىٰ.

والثالث أن يكون المراد عالم الأجرام والأجسام.

إن *الأمـور التي تلينـا لكلّ منها ماهيّة وإنّية، والماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنّ الكمّية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا تكون إلّا مفهوماً كلّياً، *ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهدة، وقد تفسّر بما به الشيء هوهو *فتعمُّ الجميع والتفسير لفظي فلا دور، والماهيّة بما هي ماهيّة أي

والـرابع أن يكون المراد الأجسام أي العنصريات فقط. نظير ما قاله الشيخ في الفصل السابع عشر من النمط الثاني من الإشارات من أنّ «الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيّأة نحـو الفعـل...» وقـال المحقق الـطوسي في شرحـه عليه: «فقـولـه الأجسام التي قبلنا أي العنصريات...». ولكن الامور التي تلينا لكلّ منها ماهيّة وإنيّة أعمّ من الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيّأة نحو الفعل، لأنّ الثاني يختصّ بالعنصريّات بقرينة قوله نجد فيها قوى مهيّأة نحو الفعل. والمشّاؤون كانوا يبتدئون في التعليم من الطبيعيّات العنصرية وينتهون إلى ما ورائها لأنّ الارتقاء من المحسوسات إلى المعقولات أنسب في التكامل العلمي التعليمي. والبحث عن الماهيّة والإنيّة ينجرّ إلى ازدواج الممكن منهما وذلك التأليف مفتاق إلى مؤلّف فينجر البحث عنهما إلى إثبات الصانع أوّلاً، وتجرّد الصانع عن الماهيّة ثانياً، فتدبّر.

وكأنّ الوجه الثالث هو المتعيّن، ولا ينافي كون ما وراء الطبيعة من النفوس وما فوقها لها ماهيّة وإنيّة أيضاً، ففي التكامل التعليمي يبتدئ الإنسان من المشهودات لإلفه بها ثمّ يرتقي إلى ما ورائها فيجد أنّ لها ماهيّة وإنيّة أيضاً، وأما من هو من ورائها محيط فهو منزّه عن الماهيّة، وليس فرد من ما سواه بمجرّد عن الماهيّة وإن كان كثير منه مجرّداً عن المادة العنصرية وأحكامها.

* والمصنّف في قوله: «الامور التي تلينا...» ناظر أيضاً إلى عبارة المعلّم الثاني الفارابي في الفصّ الأوّل من فصوصه من أنّ «الامور التي قبلنا لكلّ منها ماهيّة وهويّة، وليست ماهيّته هويّته ولا داخلة في هويّته...» وإن شئت فارجع إلى شرحنا عليه المسمّى بـ «نصوص الحكم» لعلّه يفيد في بيانه ما هو موجب لمزيد الاستبصار في البحث عن المقام.

* قوله: «ولا تصدق على ما لايمكن معرفته إلّا بالمشاهدة» يعني به الوجود. أي لاتصدق الماهية على الوجود. وقد تقدّم في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية من أنّ حقيقة كلّ موجود لا تعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضورية (ص٦٣١ ـ ج١).

* قوله: «فيعمّ الجميع» أي تفسير الماهيّة بما به الشيء هوهو يعمّ الوجود والماهيّة.

وقوله: «والتفسير لفظي فلا دور» جواب عن سؤال مقدور وهو أن يقال إنّكم جعلتم الماهيّة

بأعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية، والماهيّة الإنسانية مثلاً لمّا وجدت شخصية وعقلت كلّية علم أنّه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلّية أو شخصية وليس أنّ الإنسانية إذا لم تخلُ من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص تكون من حيث انّها إنسانية إمّا واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة. وهكذا الحكم في سائر المتقابلات الّتي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها، وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية أخرىٰ، وليس نقيض اقتضاء الشيء إلّا لا أقتضاءه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر، وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأنّ خلوّ الشيء من النقيضين *في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنّما المستحيل خلوّه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة ألا ترىٰ أنّ الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر أو عدمه. علىٰ أنّ نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي *أعني رفع المقيّد لا الرفع

معرّفة للماهيّة حيث قلتم: الماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو، وهكذا قد أخذتم الكم في تعريف الكم. وهو أنّ الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فالتعريف دوري . فأجاب بأنّ التفسير لفظي فلا دور.

* قوله: «في بعض مراتب الواقع...» الواقع بمعنىٰ وقوع الشيء في عوالمه النفس الأمرية علىٰ التحقيق العرشي الذي تقدّم في الفصل الحادي عشر من النهج الثاني من المرحلة الأولىٰ.

* قوله: «أعني رفع المقيّد...» أي علىٰ نحو إضافة الرفع إلى المقيّد، لا علىٰ نحو كون المقيّد صفة للرفع. توضيح ذلك أنّ الوجود أو الوحدة أو الكثرة أو الأحوال الأخرىٰ مقيّدة في مرتبة من مراتب الماهيّة، ورفع الوجود مثلاً أي نفيها عن هذه المرتبة معناه أنّ الوجود منفي عنها. وتلك المرتبة ظرف لهذا المنفيّ، وهذا المنفيّ مقيّد بها، والمرتبة ليست ظرفاً للنفي، أي لم يكن الرفع الذي هو العدم مقيّداً بتلك المرتبة حتىٰ يقال إنّ الوجود إذا رفع كان العدم المقيّد بتلك المرتبة باقياً علىٰ حاله، حتىٰ لزم كون الماهيّة من حيث هي برفع الوجود عدماً، أو برفع الوحدة كثرة، وهكذا، بل هذا المقيّد أي الوجود أو الكثرة مثلاً صارت منفيّة فقط عن تلك المرتبة فتبقى الماهيّة من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، أو لا كثيرة ولا واحدة، وهكذا في أحوال أخرىٰ.

المقيّد، *ولهٰذا قالوا: لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كلّ شيء بتقديم السلب على الحيثية، فلو سئل أنّ الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنّه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً *ولا غيرهما من العوارض

---

* قوله: «ولهذا قالوا لو سئل...» متعلّق بقوله في أوّل الفصل: «والماهيّة بما هي ماهيّة أي باعتبار نفسها...».

وقوله: «بتقديم السلب على الحيثيّة...» قد تقدّم البحث عن ذلك في الفصل التاسع من النهج الثاني من المرحلة الاولىٰ حيث قال: «دفاع شكّ (إزالة ريب ـ كما في النسخ المطبوعة من قبل)، وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهيّة...

* قولـه: «ولا غيرهمـا من العـوارض...» للمصنّف تعليقة في المقام كما في بعض النسخ المخطوطة التي عندنا من الأسفار، وهي ما يلي:

إنّ للماهيّة بالقياس إلىٰ عوارضها حالتين: إحداهما عدم الاتّصاف بها حين أخذت من حيث هي، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي تعرضها بشرط الوجود علىٰ أن تكون القضية وصفيّة.

والاخرى الاتّصاف بها حين أخذت كذلك لكن لا من حيث هي بمعنىٰ أنّ حيثيتها غير حيثيّة الذات، وهي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كلوازم الماهيّة وغيرها.

فقوله: «لأنّ خلو الشيء من النقيضين ـ إلىٰ آخره» إشارة إلىٰ حالها بالقياس إلىٰ عوارضها الوجودية.

وقوله: «ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض ـ الخ» إشارة إلىٰ حالها بالقياس إلىٰ عوارضها العارضة لذاتها، سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجية للأربعة، والزوايا للمثلث؛ أو لا كالإمكان والشيئية.

وأما قوله: «علىٰ أن نقيض وجود الشيء ـ الخ» فهو وجه آخر لخلو الماهيّة من النقيضين اللّذين هما من العوارض الوجودية بجعل المرتبة قيداً للوجود لا ظرفاً له؛ وأما إذا جعل ظرفاً للوجود والعدم فهذا الوجه لا يفيد، فالأولى التعويل على الوجه الأوّل. إنتهىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أنّ مفاد ما أفاده ـ قدّس سرّه الشريف ـ في هذه التعليقة قد مرّ غير مرّة. وقـوله: «سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح...» قد تقدّم القول في لوازم الماهيّات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم، وبياننا في التعليقات في أوّل الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ (ج ١ ـ ص ٢٦٤).

بمعنىٰ أنّ شيئاً منها ليست نفسه ولا داخلاً فيه *وإن لم يكن خالياً من شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية، أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيّة حتّىٰ يصحّ الجواب بالإيجاب في لوازم الماهيّة كما فهمه بعض *لظهور فساده. ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير، فلو سئلنا بموجبتين هما في قوّة النقيضين أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إمّا واحد أو كثير، وإمّا ألف وإمّا لا ألف، لم يلزمنا أن نجيب ألبتّة، وإن أجبنا، أجبنا بلا هٰذا ولا ذاك، بخلاف ما إذا سئلنا بطرفي النقيضين لأنّ معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انّه إذا لم يتصف بهذا اتّصف بذاك، والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس أنّ الإنسانية الكلّية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين *كما أسلفنا ذكره، فإنّ الواحد العددي لا يتصوّر أن يكون في أمكنة كثيرة، ولو كانت إنسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلاً أبيض أسود متحركاً ساكناً إلىٰ غير ذلك من المتقابلات، *وليس نسبة المعنَى الطبيعي إلىٰ جزئياته نسبة أب واحد إلىٰ أولاد كثيرين كلّهم

---

* قوله: «وإن لم يكن خالياً...» وذلك لأنّ نفس الأمر أوسع من تلك المرتبة كما علم في التحقيق المشار إليه آنفاً.

* قوله: «لظهور فساده...» ذلك البعض هو القاضي عضد الإيجي في المواقف، علىٰ ما أفاده المصنّف في تعليقة في المقام كما في نسخة مخطوطة من الأسفار عندنا حيث قال: «وهو صاحب المواقف حيث قال: تقدّم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب، ولا يخفىٰ فساده» إنتهىٰ. وإنّما كان فساده ظاهراً لأنّ الماهيّة من حيث هي هي لا اقتضاء لها أصلاً.

وقوله: «ولا الغرض من تقديمه...» زعماً من المتوهّم أنّه إن كان بالإيجاب العدولي يستلزم وجود الموضوع بخلاف السلب التحصيلي.

* قوله: «كما أسلفنا ذكره...» قد أسلف ذكره في الطريقة الثالثة من الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الاولىٰ في إثبات الوجود الذهني. وقد تقدّم بياننا في المقام أيضاً.

* قوله: «وليس نسبة المعنى الطبيعي...» ناظر إلىٰ عبارات الشيخ الإشراقي في المطارحات

ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلىٰ أبناء. نعم المعنى الّذي يعرض له انّه كلّي في الذهن يوجد في كلّ واحد، وليس كلّ واحد إنساناً بمجرّد نسبته إلىٰ إنسانية تفرض منحازة عن الكلّ بل لكلّ واحد منها إنسانية أخرىٰ هي بالعدد غير ما للآخر، وأمّا المعنَى المشترك فهو في الذهن لا غير.

فصل (٢)

*في الكلّي والجزئي

الكلّي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك انّه يحتمل الشركة أو لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الأعيان فإنّه لو وقع في الأعيان حصلت له هويّة متشخّصه غير مثالية فلا تصحّ فيها الشركة.

حيث قال: «وليس نسبة المعنى الكلّي إلىٰ جزئيّاته نسبةَ أبٍ واحدٍ إلىٰ أولاد كثيرين كلّهم ينتسبون إليه، بل المعنى الذي يعرض له أنّه كلّي في الذهن يوجد في كلّ واحد، وليس كلّ واحد إنساناً بمجرّد نسبته إلىٰ إنسانيّةٍ تفرض مستقلّةً منحازة عن الكلّ، بل لكلّ واحد إنسانيّة أُخرىٰ هي بالعدد غير ما للآخر، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير. والكلّي ـ على الاصطلاح الذي معناه أنّه يحتمل الشركة فيه، أو لا يمنع الشركة ـ لا يصحّ وقوعه في الأعيان، فإنّه لو وقع في الأعيان حصلت له هويّة متشخّصة غير مثالية هي نفسها متخصّصة لا يصحّ فيها الشركة» (ص ٣٣٠ ط ١).

وقد نظم هذا المضمون الحكيم السبزواري في الغرر بقوله: (ص ٩٤ ط الأعلىٰ)

ليس الطبيعيّ مع الأفراد كالأب بل آباءٌ مع الأولاد

وإن شئت فأرجع إلىٰ كتابنا «نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي» (ص ١٤٦ ـ ١٤٩ ط ١).

* قوله: «فصل في الكلّي والجزئي...» في هذا الفصل ناظر إلى الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، حيث قال الشيخ: «فصل في الامور العامّة وكيفيّة وجودها، وبالحري أن نتكلّم الآن في الكلّي والجزئي...» (ص ٣٩٢ ج ٢ ط ١). وللمصنّف تعليقات عليه تجديك في المقام جدّاً.

وناظر أيضاً إلىٰ عبارات الشيخ الإشراقي في المطارحات (ص ٣٣١ ط ١). وقوله مثالية، أي

*فإن آستشكل أحد بأنّ الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضاً هويّة موجودة متخصّصة بأمور، كقيامها بالنفس وتجرّدها عن المقدار والوضع، وكونها غير مشار إليها بل كلّ واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فآمتنع آشتراكها، أو لا ترىٰ أنّ الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع أن تكون بعينها موجودة في أذهان متعدّدة، فإن كانت الصورة العقلية كلّيتها بآعتبار المطابقة فالجزئيات أيضاً يطابق بعضها بعضاً فيلزم أن تكون الجزئيات كلّية.

*قيل: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصّلة في

مرآتيّة محاكية.

* قوله: «فإن استشكل أحد...» ناظر إلى عبارات الشيخ الإشراقي في المطارحات حيث قال: «مباحثة، ولك أن تقول إنّ الطبيعة التي هي في الذهن لها أيضاً هويّة...» (ص ٣٣١ ط ١).

* قوله: «قيل إنّ الكلّيّة هي مطابقة...» ينبغي الاهتمام بأمرين: الأوّل أنّ الصور المثالية التي تتحقّق في صقع النفس سواء كانت مناميّة أو كشفيّة من مصاديق أنواعها أي كل واحدة منها فرد من نوعه. فإذا عرّفنا الكلّي بأنّه لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين، فالكثيرون أعمّ من أن يكونوا أفراداً خارجيةً، أو أفراداً ذهنية أي خيالية مثالية، فالصورة المعقولة الكلّيّة فوق أفرادها الذهنية والخارجية، وهذه الضابطة حريّة بأن تجعل في متون الصحف الميزانية ومتمّمة للقواعد الميزانية. فالصواب في تعريف الكلّي أن يقال: المفهوم إن لم يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين فكلي، سواء كانت الكثرة خارجية أو ذهنية خيالية. أو نحوه من عبارات أُخرىٰ. فهذا هو مراد القائل في قوله الثقيل: «الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة سواء كانت ذهنية أو خارجية.

والأمر الثاني أنّ الصورة العلمية إما فعلية وإما انفعالية. والصورة الفعلية مقدّمة على الصورة الخارجية، والانفعالية مؤخّرة عنها مرتسمة منها. والأولىٰ علّة لوجود الأعيان الخارجية ولذلك تسمّىٰ علماً فعلياً، والثانية معلولات الأعيان الخارجية فهي علم ارتسامي. فارجع في ذلك إلى الفصل الثالث عشر من النمط السابع من الإشارات المترجم بقوله تنبيه ثمّ قال: «الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية، وقد يجوز أن تسبق الصورة أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ يصير لها وجود من خارج...».

وإلى الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء حيث يقول الشيخ في العلم الفعلي

الوجود *فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور، سواء كانت ذهنية أو خارجية، وسواء تقدّمت هي عليها أو تأخّرت، فمن الكلّي ما يتقدّم على الجـزئيات الواقعة في الأعيان كتصوّرات المبادئ لمعلولاتها فيسمّىٰ ما قبل الكثرة. ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلّية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمّىٰ ما بعد الكثرة. وممّا يحقّق معنى المطابقة أنّك إذا رأيت شخصاً إنسانياً حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرّاة عن العوارض، ثمّ إذا أبصرت شخصاً آخر منه لا تقع فيه صورة أخرىٰ ولا يحتاج إلىٰ صورة أخرىٰ إلّا إذا غابت الأولىٰ عن ذهنـك *كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رشماً من الأوّل، ولا يختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب: إنّ الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه فانّما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلّية *والأشياء المشـتركة في معنى كلّي تفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأنّ

والانفعالي: «واَعلم أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود...» (ص ٥٠٢ ج ٢ ط ١ من الرحلي).

اعلم أنّ الشاهد الخامس من المشهد الأوّل من الشواهد الربوبية أيضاً يحوي طائفة من ما في هذه المـرحلة من البحث عن المـاهية والإنية كالفصـل الأوّل، والكـلّي والجزئي والتميّز والتشخّص والتعـيّن ونحوها كالفصل الثاني، والجنس والفصل كالفصل الثالث في الفرق بين الجنس والمادّة وهكذا،... والرجوع إليه يفيد في حلّ كثير من مطالب تحويها هذه المرحلة (ص ٧٧ ...).

* قوله: «فهي وجودها» أي فتلك الأمور الكثيرة وجود الصورة العقلية.

* قوله: «كقابل رشم من طوابع جسمانية» الرشم بالفتح والسكون كالفلس الختم والطبع. والـراشـوم الـطابـع. وفي الصحاح: الرَّشْم مصدر رشمت الطعام أرشمه إذا ختمته، والرَّوشَم (كـالجـوهر) اللّوح الذي يختم به البيادر، وبالسين والشين جميعاً. وفي منتهى الأرب: راشوم كطاوس، وروشم كجـوهر: مهر چوبين كه بدان بر انبار و سرخم و جز آنها مهركنند. ورشم الطعام: مهركرد انبار گندمرا.

* قوله: «والأشياء المشتركة...» كان الفصل في الكلّي والجزئي، فبعدما عرّف الكلّي وفرغ عن بيانه وعن جواب ما أُورد فيه، شرع في بيان الجزئي، فلا جرم ينجرّ البحث إلى التشخّص

الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهيّة كالسواد والسطح، وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط *فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في معنى جنسي أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي، إذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتّفق في الجميع، وإن كان يجوز أن يكون المميّز لها لازم الشخص لا لازم النوع أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت *من وهن قاعدة المتأخّرين في وجوب آختلاف حقيقة التامّ والناقص ممّا سبق.

*والحقّ أنّ تشخّص الشيء بمعنىٰ كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس

فإنّ الجـزئي هو هويّة الشيء وتحصّله وجود والتشخّص على التحقيق هو نحو وجود الشيء، والأقوال الأُخر ترجع إليه كما سيعلم في هذا الفصل.

* وقـوله: «والأشياء المشتركة في معنى كلّي» - إلىٰ قوله: «والحق أن تشخّص الشيء...» مقدّمة للاتيان بالتشخّص وتحقيق الحق في بيانه. والمقدّمة ناطقة بأنّ افتراق شيء عن شيء أي التمايز بينهما بأحد أُمور أربعة. ولكن هاهنا تمايزاً آخر وراء الأربعة وهو أنّ تميّز المحيط عن المحاط إنّما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي، وقد أشرنا إليه من قبل وحرّرنا البحث عنه في رسالتنا الفارسية: «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» (ص٦٤ ـ ٧٥ ط ١).

وكان الصواب أن يترجم المبحث بترجمان كما فعله في الشواهد الربوبية بقوله: «حكمة عرشيّة، الأشياء المتشاركة في معنى كلّي تفترق...» ونعم ما فعل لأنّ المبحث الشريف الكذائي يليق بنحو ذلك الترجمان.

* قوله: «فقد يفترقان بفصل...» هكذا جاءت العبارة في النسخ التي عندنا، ولكن الصواب أن يقال: «فقد تفترق» مكان «فقد يفترقان» كما لا يخفىٰ.

* قوله: «من وهن قاعدة المتأخّرين...» يعني بهم المشّائين. وقد عرفت وهن قاعدتهم في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص في التنبيه التفصيلي من الفصل الأخير من المرحلة الثالثة في ضابط الاختلاف التشكيكي علىٰ أنحائه (ج١ ـ ص٦٨٥).

* قولـه: «والحق أنّ تشخّص الشيء...» كما قال في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة: «المحقّقون علىٰ أنّ التشخّص بنفس الوجود الخاص...» (ج١ ـ ص٦٥٢). وإنّما قال بمعنىٰ كونه ممتنع الشركة، يعني لا نريد التشخّص بالمعنى المصدري.

ثمّ ينبغي لك الاهتمام التامّ بمبحث التشخّص في المقام وأن تجعله في بالك لأنّ كل مسألة لها مقام خاص يليق بها. فآعلم أنّ المصنّف قدّس سرّه العزيز يبحث عن التشخّص والتميّز

تصوّره إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخّص لِلشيء بمعنىٰ ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبىٰ عن تجويز الاشـتراك فيه *وإن ضمّ إليه ألف مخصّص، فإنّ الامتياز في الـواقـع غير التشخّص، إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني بٱعتباره في نفسه حتّىٰ إنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلىٰ مميّز زائد مع أنّ له تشخّصاً في نفسه ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص فإنّ النوع المادّي المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلىٰ.

فما نقل عن الحكماء أنّ تشخّص الشيء بنحو العلم الاحساسي أو المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلىٰ ما قلناه، فإنّ كلّ وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته *إلّا بنحو المشاهدة.

وكذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أنّ المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مرّ من أنّ الشركة في الحقيقة لا معنىٰ لها إلّا المطابقة، ولا

والتعيّن في المقام. والتعيّن هو التشخّص والتميّز أيضاً. والتشخّص الحقيقي بنفس الوجود الخاص عند المحقّقين. ثمّ نراهم أنّهم يتفوّهون تارةً بأنّ التشخّص بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحضورية، وتارةً بأنّ تشخّص كل شخص بجزء تحليلي له، وتارة بأنّ تشخّص الشيء بالفاعل، وتارة بأنّ تشخّص الشيء بارتباطه بالواجب تعالىٰ، ونحوها ممّا يأتي نقلها في هذا الفصل. فالمصنّف يريد في المقام البحث عن التشخّص وجمع الأقوال فيه.

* قوله: «وإن ضمّ إليه ألف مخصّص...» قد تقدّم البحث عن ذلك في الفصل الثامن من المرحلة الثانية حيث قال: «إنّ اجتماع المعاني الغير المشخّصة لا يفيد التشخّص...» وتقدّم بعض الإشارات منّا إليه. وإن شئت فراجع الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من منطق الشفاء (ج١ من المنطق ص ٧٠ ط مصر) حيث يقول الشيخ: والشخص إنّما يصير شخصاً... إلخ.

* قوله: «إلّا بنحو المشاهدة» كما تقدّم في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية من أنّ حقيقة كلّ موجودٍ لا تُعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضورية.

كلّ مطابقة بل مطابقة أمر لا تكون له هوية عينية متأصّلة فإنّ الهوية العينية في الحقيقة ليست إلّا الوجود الخاصّ للشيء، لكنّ هذا الشيخ العظيم القدر قد أكّد القول في أنّ الوجود أمر ذهني لا هوية له في الأعيان. والعجب أنّ التشخّص عنده إذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود إمّا نفس الماهيّة المشتركة أو هي مع مادّة وعوارض أخرىٰ من كمّ أو وضع أو زمان، وهو معترف بأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء نفس تصوّرها لا يمنع الشركة، وأنّ مجموع الكلّيات كلّي فهٰذه الهوية العينية إذا كانت أمراً خارجاً عن الوجود الخاصّ الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مرّ فأيُّ شيء فيه موجب لمنع الشركة.

وكذا ما اختاره بعض المدقّقين من أنّ تشخّص كلّ شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله علىٰ الوجود، فإنّ الوجود لا يمتاز عن الماهيّة في الأعيان. وما قيل من أنّ تشخّص الشيء بالفاعل فهو أيضاً صحيح، فإنّ الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخّص فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص، وقد علمت أيضاً أنّ كلّ وجود يتقوّم بفاعله، فكلّ تشخّص يتقوّم بفاعل ذلك التشخّص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخّص الشيء المتشخّص.

وكذا ما هو مختار لبعض وهو أنّ تشخّص الشيء بارتباطه بالوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنّك قد علمت أنّ الماهيّات إنّما ترتبط بالجاعل الحقّ لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في أنفسها فبالوجود يرتبط كلّ شيء بعلّته، وهكذا إلىٰ ما هو علّة الجميع، فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له ـ تعالىٰ ـ.

*وأمّا ما قال بعض أهل العلم من أنّ الشخص نفس تصوّره يمنع الشركة

---

* قوله: «وأمّا ما قال بعض أهل العلم...» جواب أما ما قال، هو قوله: «فيجب حمله على التميّز...».

* قوله: «فإن توقّف امتياز الطائر على الولود...» لاينبغي المناقشة في المثال لكن بعض الطائر ولود كالخفّاش ففي الجزء الرابع من عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري قال: حدّثني الرياشي قال ليس شيء تغيب أذناه إلّا وهو يبيض، وليس شيء تظهر أُذناه إلا وهو يلد، وروي

وليس ذلك بسبب مقوّماته فإنّ المقوّمات لذاتها لا تمنع الشركة، ولا بسبب لازم فإنّه متّفق فلا يمنع الشركة، ولا بسبب عارض مفارق فإنّه أيضاً لا يمنع الشركة فتعيّن أن يكون بسبب المادّة، فيجب حمله على التميّز الذي هو شرط للتشخّص فإنّ الهيولىٰ حالها في التشخّص ومنع الشركة بحسب التصوّر حال غيرها بل النوع المتكثّر الأفراد ما لم تتخصّص المادّة الحاملة لأفراده بوضع خاصّ وزمان خاصّ لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم أنّ المادّة غير كافية لتميّزه، فإنّ كثيراً من الصور والهيئات ممّا يقع شخصان منه في مادّة واحدة في زمانين، وامتاز أحدهما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان.

وهٰكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أنّ التشخّص بسبب أحوال المادّة من الوضع والحيّز مع اتحاد الزمان فإنّ المقصود منه المميّز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى الموضع مع الزمان متبدّلاً مع بقاء الشخص بأنّ المشخّص هو وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده، ولولا أنّ مراده من المشخّص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصحّ منه هٰذا الحكم فإنّ الشخص المادّي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه.

وكذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كلّ واحد من الشيئين بصاحبه *فإن توقّف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور، إذ الممتنع توقّف ذات كلّ منهما علىٰ ذات الآخر أو توقّف امتياز كلّ منهما على امتياز الآخر، وأمّا توقّف امتياز كلّ منهما علىٰ نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في

ذلك عن علي بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ (ص ٨٨ ج ٢ ط مصر). ولذا قال عليه السلام في بديع خلقة الخفّاش: «وولدها لاصق بها لاجئ إليها يقع إذا وقعت ويرتفع إذا ارتفعت لايفارقها حتىٰ تشتدّ أركانه...» (الخطبة ١٥٣ من النهج). والغرض أنّه ـ عليه السّلام ـ لم يقل وفرخها لاصق بها بل قال وولدها لاصق بها. كيف كان فالخفّاش لا يبيض بل هو ولود لأنّ أذنيه مرتفعتان ظاهرتان ليستا غائبتين. وإن شئت فراجع في ذلك النكتتين ٤٨ و ٥٥٢ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

حال المتضايفين.

بحث وتعقيب:

قد أورد علىٰ قولهم *أنّ الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأنّ الزمان نفسه إذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحلّ جزء منه من جزء آخر.

والجواب أنّ التميّز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإنّ المسمّىٰ بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد، فالسؤال بأنّه لم اختص يوم كذا بالتقدّم علىٰ يوم كذا، وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع إلىٰ *مثل أن يقال لم صار الفلك فلكاً فإنّ يوم كذا لا هويّة له سوىٰ كونه متقدّماً علىٰ يوم كذا ومتميّزاً عنه كما أنّ تقدّم الاثنين على الثلاثة طبعاً وامتيازه عنها ليس إلّا بنفس كونه اثنين ويتّضح ذلك اتضاحاً شديداً بأنّ امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويّته، لأنّها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحلّ والزمان يمتاز عنه، فقد علم أنّ التميّز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة، *وما وجد في كلام الشيخ من

---

* قوله: «إنّ الشيئين من نوع واحد...» أي إنّهم قالوا: «إنّ الشيئين من نوع واحد إن اتّحد محلّهما فأحدهما يمتاز عن الآخر بالزمان» فأورد علىٰ قولهم هذا بأنّ الزمان نفسه... إلخ. فقوله: «بالزمان» متعلّق بقوله: «يمتاز»، وقوله: «بأنّ الزمان» متعلّق بقوله: «قد أورد».

* قوله: «مثل أن يقال لِمَ صار الفلك فلكاً...» ولا يقال ذلك لأنّ ما في الكون علىٰ وفق العلم العنائي للحق سبحانه، وكل كلمة وجودية حقيقة محضة علىٰ وفق العلم العنائي منظومة ومنضودة ولا يتصوّر أحسن من ذلك ولا يسأل عمّا يفعل، فافهم.

* قوله: «وما وجد في كلام الشيخ...» لمّا كان التشخّص الحقيقي بالوجود، والمقولات لها أنحاء من الوجود كان لكل واحدة منها تشخّص بالذات يخصّها لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فكيف قال الشيخ ليس شيء من المقولات يتشخّص بذاته إلّا الوضع؟ والمصنّف تصدّىٰ لحلّه بأنّ مراده من التشخّص الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة الزمان... إلخ. وكما أنّ الامتياز لا يحصل مع وحدة الوضع إلّا بالزمان، كذلك لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلّا بالوضع،

أنّه ليس شيء من المقولات يتشخّص بذاته إلّا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة الزمان، فإنّه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلّا بالوضع كما أنّه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلّا بالزمان، وأمّا امتياز كلّ وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار، من أنّه ممّا يحصل بنفس حقائقها *والتشخّص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس، فإنّ الوضع هناك من لوازمها، وقد يكون بعارض لاحق في أوّل الوجود، وقد بيّن أنّه من باب الوضع والزمان لا غير، وأمّا تشخّص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن، وتشخّص القوى البدنيّة فبالبدن الذي هي فيه.

فصل (٣)

*في أنحاء التعيّن

قد مضى أنّ تعيّن الشيء غير تشخّصه إذ الأوّل أمر نسبي دون الثاني لأنّه نحو وجود الشيء وهويّته لا غير، فالتعيّن ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا

فتبصّر.

* قوله: «والتشخّص بامعنى المذكور» أي ما قال أوّلاً من أنّ الحق أنّ تشخّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره... إلخ.

* قوله: «فصل في أنحاء التعيّن...» هذا الفصل تعليقة منه طاب ثراه على الفصل الثاني أدرجت في المتن. والتعـيّن هو التميّز. ولا يخفى على المتضلّع في الفن المعـاني التي تراد من التشخّص والتعـيّن والتميّز في موارد استعـمالاتها، مثلاً أنّ التعيّن يُطلق على محض التشخّص الوجودي الذي تشخّص كلّ متشخّص به لأنّه صورة الصور وحقيقة الحقائق كقول الشيخ في الفصـل الثامن عشر من النمط الرابع من الإشارات: «واجب الوجود المتعيّن...» وإليه أشار المصنّف بقوله: وهو قد يكون عين الذات كتعيّن الواجب الممتاز بذاته عن غيره. ثمّ الحق أنّ امتيازه عن غيره على نحو الامتياز المحيط الإطلاقي عن محاطه، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ تميّز المحيط عن المحاط إنّما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي.

يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعيّن الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكتعيّنات الماهيّات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن، فإنّها أيضاً عين ذواتها.وقد يكون أمراً زائداً علىٰ ذاته حاصلاً له دون غيره كآمتياز الكاتب من الأمّي بالكتابة.وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كآمتياز الأمّي من الكاتب بعدم الكتابة.والأوّل لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كآعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له، أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له، فالتعيّن الزائد قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، وقد يكون مركّباً منهما، والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيّن، فالانسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس. وبحصول صفة وجودية في فرد من أفراده يمتاز عن المتّصف بصفة أخرىٰ وجودية، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهّار، وعن المتّصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرىٰ وبالعكس، والتعيّنات الزائدة كلّها من لوازم الوجودات حتّىٰ أنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضاً بآعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو بآعتبار وجـودات ملكـاتهـا لا أنّ لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها.والحقّ أنّ التميّز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلىٰ تميّز تلك الصفات، وتميّزها يكون بنفسها لا بصفـة أخرىٰ وإلاّ لزم التسلسل المستحيل، فالتميّز بالذات منحصر *فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميّز إلاّ بالعرض.

---

* قوله: «في ما يكون بحسب نفس الذوات» وذلك كالسواد والبياض وقوله: «لا بأمر زائد على المتميّز» وذلك كالسوادين فإنّ تميّزهما باعتبار المحل.

*فصل (٤)

في الفرق بين الجنس والمادّة وبين النوع والموضوع

إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنىٰ وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه *فيكون جزءاً لذلك المجموع مادّة له متقدّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلىٰ نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل تكون أمراً محتملاً للمقولية علىٰ أشياء مختلفة الماهيّات، *وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه فيتخصّص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الذي قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة بآعتبار أنضياف أمور إليها يجعلها كلّ واحد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولىٰ عالم العناصر، ومن هٰذا نشأ آختلافهم في كون وحدتها نوعيّة أو شخصية. ولا معنىٰ للتنازع لأنّها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص. وإذا أُخذت

---

* قوله: «فصل في الفرق بين الجنس...» ما أتىٰ به في المقام هو خلاصة الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء (ص ٤٠٣ من الطبع الرحلي الحجري) كما صرّح به في قوله الآتي: هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء.

* قوله: «فيكون جزءاً لذلك المجموع مادّة له» والصواب أن يقال: فيكون جزءاً من ذلك المجموع مادّة فيه، كما لا يخفىٰ.

* قوله: «وإنّما يتحصّل...» أي إنّما يتحصّل ذلك الأمر الذي هو الماهيّة بما ينضاف إليه من الفصول. فقوله: «قوّمه» بمعنىٰ حصّله، فإنّ المقوّم يطلق في عبارات القوم على الذات والذاتي كقولك الفصل مقوّم النوع، وعلى محصّل الجنس كالفصل.

لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها. فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن أقترن به ناطق مثلاً صار المجموع شيئاً مركّباً من الحيوان والناطق، ولا يقال له حينئذٍ حيوان كان مادّة، وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصّصاً ومتحصّلاً به كان نوعاً، وإذا أخذ لا بشـرط أن يكـون معه شيء وأن لا يكون كان جنساً. فالحيوان الأوّل جزء الإنسان متقدّم عليه في الوجود، والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأوّل أيضاً فيكون محمولاً ولا يكون جزءاً وإنّما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأنّ كلّاً منهما يقع جزءاً من حدّه ضرورة أنّه لابدّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقـة للنوع الداخل تحت الجنس، فبهٰذا الاعتبار يكون مقدّماً على النوع في العقل بالطبع، وأمّا بحسب الخارج فيكون متأخّراً عنه لأنّه ما لم يوجد الإنسـان مثـلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعمّه وغيره، وشيء يخصّه ويحصّله ويصيّره هو هو بالفعل. هٰذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء *وفيه أبحاث:

الأوّل: انّ مورد القسمة هو الماهيّة المطلقة وهي ليست إلّا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلىٰ غيرها تقسيم الشيء إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره.

والجواب أنّ المقسم وإن كانت الماهيّة المطلقة إلّا أنّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونهـا مطلقة، ويقسّمها إلىٰ نفسها *معتبرة بهٰذا الاعتبار وإليها معتبرة

---

* قوله: «وفيه أبحاث: الأول أن مورد القسمة...» تلك الأبحاث هي في الحقيقة شروح وبيانات لقول الشيخ. فالبحث الأول سؤال عن الفرق بين الماهيّة المأخوذة لا بشرط شيء التي هي المقسم، وبين الماهيّة المأخوذة لا بشرط شيء التي هي قسم من ذلك المقسم حيث قال: الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء وقد تؤخذ لا بشرط شيء. والجواب عنه أن الإطلاق أي اللا بشرط قيد للقسم، والمقسم عارٍ عنه أي مطلق عن هذا الإطلاق. نظـيره في الوجود أن الصادر الأول مقيّد بالإطلاق، والحق سبحانه مطلّق عن هذا الإطلاق.

* قوله: «قوله: «معتبرة بهٰذا الاعتبار» أي باعتبار كونها مطلقة أي اللا بشرط. وبعبارة أخرىٰ أن اعتبار الإطلاق قيد للقسم. وقوله: «بالنحوين الآخرين» أي بشرط شيء وبشرط لا.

بالنحوين الآخرين. فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً والقسم مفهوم الحيوان المعتبر علىٰ وجه الإطلاق، ولا شكّ أنّ الأوّل أعمّ من الثاني.

الثاني: انّ المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد، وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً منضمّاً لما هو زائد عليه تناقضاً، لأنّ المراد هو أن لا يدخل فيه غيره *علىٰ ما صرّح به الشيخ حيث قال:فإذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا، وبشرط أنّه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا وبحيث لو أنظمّ إليه معنى غير هذا مثل حسّ أو تغذّ أو غير ذلك كان معنى خارجاً عنه فالجسم مادّة.

والجواب أنّ المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك، بحسب الذات والماهيّة أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلىٰ شيء آخر حتّىٰ لو انضمّ إليه شيء صار ماهيّة أخرىٰ غير الأولىٰ، فهي في حدّ نفسها كاملة تامّة، بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنّه ماهيّة ناقصة تحتاج إلىٰ تمام، ولا ينافي ذلك *كونه جزءاً له ولما يزيد عليه لأنّ المجموع ماهيّة أخرىٰ.

*الثالث: انّه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء، وصرّح أخيراً بأنّه مأخوذ بشرط شيء.

والجواب أنّ مبناه علىٰ أنّ الأوّل أعمّ من الثاني فلا منافاة.

---

* قوله: «علىٰ ما صرّح به الشيخ» صرّح به في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلٰهيات الشفاء (ص ٤٠٤ ط ١). خارجاً عن الجسمية محمولاً في الجسمية مضافاً اليها فالجسم مادّة.

* قوله: «كونه جزءاً له» أي جزءاً للمجموع بقرينة ماتقدّم، وبقرينة قوله التالي. لأنّ المجموع ماهيّة أخرىٰ.

* وقوله: «الثالث أنه جعل غير المبهم...» أي جعل المتحصلة في ذاتها وهي النوع من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء، حيث قال: والماهيّة المأخوذة كذلك ـ أي لا بشرط شيء ـ قد تكون غير متحصلة بنفسها، وقد تكون متحصلةً في ذاتها. والحال أنه صرّح أخيراً بأن هذه المتحصلة مأخوذة بشرط شيء، حيث قال: باعتبار انضياف أمور إليها.

*الرابع: أنّ النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصّل بما أنضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح، فالجسم مثلاً ليس نفسه تصير بإضافة النفس والحسّاسية والمتحرّكية نوعاً بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني.

والجواب أنّه مبنيّ علىٰ أنّ الجنس والفصل والنوع واحد بالذات، وحقيقة الكلام أنّ المأخوذ لا بشرط شيء إذا أعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتّحاد من جهة كان ذاتياً محمولاً، وإذا أعتبر بحسب محض الاتّحاد كان نوعاً، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء.

الخامس: انّ المادّة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدّمها في الوجود العقلي؟

والجواب أنّ ذلك من جهة أنّ تصوّر النوع كالإنسان مثلاً يتوقّف علىٰ تصوّر جنسه وفصله، ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو ماهيّة الحيوان، والتغاير انّما هو بحسب أعتباره في الأوّل لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء.

---

* قوله: «الرابع أنّ النوع...» يعني إذا كان النوع مجموع الجنس والفصل فالقول بأن الماهيّة المأخوذة لا بشرط شيء تتحصل بما ينضاف إليها من الفصول فتصير نوعاً من الأنواع تسامح. وجه التسامح هو افتراق كلٍّ واحدٍ من الجنس والفصل عن الآخر، وانضياف الفصل إلى الجنس هو مثل أن يقال هذا الجدار إذا انضاف إليه البياض فهو أبيض، والحال أن الجنس والفصل جَعْلاهما واحدٌ لا افتراق بينهما حتىٰ يقال إن الماهيّة المأخوذة بشرط شيء أي المتحصلة بما انضاف إليها نوع.

والجواب أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وجوداً فإذاً تحصّلُ أحدها هو تحصّل الجميع، فكأنا إذا قلنا الجنس متحصل قلنا النوع متحصل. ثم لمّا كان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة في وجه التسامح بل ربما يزيد دغدغةً واعتراضاً وتسامحاً قال وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شيء...الخ. فقوله: «وبين ما يقارنه من جهة» أي من جهة المفهوم، أي هما متغايران مفهوماً، فقوله من جهة متعلق بالتغاير. وقوله: «والاتحاد من جهةٍ» الاتحاد مجرور معطوف على التغاير، أي إذا اعتبر بحسب الاتحاد من جهةٍ وهذه الجهة هي الوجود، أي هما متحدان وجوداً. وقوله: «وهو المراد» الضمير راجع إلى الاعتبار في قوله: «وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد».

السادس: انّ ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجوداً فيه مقدّماً عليه؟

والجواب أنّ الجسم الذي هو مادّة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول علىٰ ما حصل من أنضام النفس إليها أعني المجموع، *فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر، وهٰكذا في كلّ نوع مركّب تركيباً طبيعياً.

السابع: انّه كما أنّ الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأوّل مبهماً غير متحصّل، والثاني متحصّلاً غير مبهم؟

والجواب أنّ العبرة بحال الماهيّات والحقائق الكلّية من حيث كونها معقولة فالإبهـام وعدمه بالقياس إلى الإشارة العقلية: فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتـاج إلىٰ متمّم بخلاف النوع فإنّه ماهيّة كاملة لم يبق له تحصّل منتظر إلّا بأعتبـار الوجود الخارجي؛ وقبولها الإشارة الحسّية وذلك انّما يحصل بالأعراض الخاصّة إمّا إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإنّ تشخّصها بحصولها في محالّها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفّظ علىٰ هذا الفـرق لا ريب لأحـد في عروض الإبهام والتحصّل للنوع بالقياس إلى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخّص فيجري فيها، بل في كلّ كلّي سواء كان ذاتياً أو عرضياً الاعتبـارات الثلاثة المذكورة، *فماهيّة الفصل إذا أخذت

---

* قوله: «فها هنا جسمان» أي جسمان بحسب الاعتبارين أحدهما المادة، والآخر الجسم المحمول، وإلّا فالموجود واحد متشخص والتشخص والوحدة مساوقان.

* قوله: «فماهيّة الفصل...» الفاء فصيحة تبيّن الاعتبارات الثلاثة. وقوله «إذا أخذت مع ما يتقـوم بها» أي إذا أخذت بشرط شيء. وقوله: «والفرق بين المجموعين» المجموعان أحدهما مجموع الجوهرين من الجنس والفصل، وثانيهما مجموع العرض والعرضي. والمتألّه السبزواري أشار إلىٰ هذا القسم من تحصل النوع في اللآلي بقوله: «والنوع ذا تحصل في العقل جاء»، وأمّا ما قال: «أو عالم الأرباب ممّا خرجا» فسيجيء إثباته في الفصل الأخير من هذه المرحلة في المثل. وما يعينك ويجديك في المقام ما حرّرناه في نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي (ص١٥٦ ـ ١٦٢ط ١).

بشرط لا شيء فهي جزء وصورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل، وإذا أخذت مع ما يتقوّم بها فهي عين النوع. وماهيّة العرض أيضاً عرض وعرضي، ومجمـوع حاصل منها جميعاً بالاعتبارات الثلاثة. والفرق بين المجموعين ان الأوّل ماهيّة طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني، فإنّه ماهيّة اعتبارية. *والأولىٰ أن يسمّىٰ ماهيّة النوع المأخوذة بالاعتبار الأوّل موضوعاً بدل المادّة وكذا ماهيّة الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول، لأنّ المحلّ المتقوّم بما يحلّ فيه مادّة له والمستغني عمّا يحلّ فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادّة وموضوعاً بالقياس إلىٰ شيئين.

*نكتة:

ولمّا علمت أنّ الطبيعة الجنسية ماهيّة مبهمة ناقصة تحتاج في حدّ حقيقتها

وقوله: «وإذا أخذت مع ما يتقوّم بها» أي إذا أخذت بشرط شيء.

* قوله: «والأولىٰ أن يسمّىٰ...» شروع في بيان القسم الثاني من الفصل وهو الفرق بين النوع والموضوع. وقوله: «بالاعتبار الأول» أي بشرط لا شيء. وقوله: «وكذا ماهيّة الجنس المأخوذة كذلك» أي بالاعتبار الأول أي بشرط شيء. وأما الفرق بين الموضوع والمحل اصطلاحاً فهـو أن تنظر إلى العارض ومعروضه فإن كان المعروض مستغنياً عن عارضه الذي يحلّ فيه كالجوهر بالنسبة إلىٰ عوارضه فهو موضوع؛ وإن كان متقوّماً بعارضه الذي يحل فيه كالهيولىٰ بالنسبة إلىٰ صورتها الجسمية فهو محلّ. وقد يستعمل المحل في كلا المعنيين أعني في المعنى الأوّل أيضاً.

وقوله: «فشيء واحد...» فالحيوان مثلاً إذا لوحظ بشرط لا فهو مادة للنوع، وموضوع للفصل.

* قوله: «نكتة...» الغرض الأهم في هذه النكتة أن الحقائق المركبة الخارجية يمكن أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلىٰ بدلٍ كالجسم المتحقق في الإنسان العنصري بمعنىٰ أنه جوهر ذو أبعادٍ ثلاثة بلا شرط أن يكون هذا النوع أو غيره، يزول عنه فصله الناطق فيتحصّل دون هذا الفصل، بخلاف الحقائق البسيطة الخارجية حيث يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلىٰ بدل كاللونية مثلاً حيث لا يمكن أن يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منها

إلىٰ فصل، فلا يتصوّر أن تحتاج إلى الفصل في بعض المواضع وتستغني عنه في بعضها فلو تحصّل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهيّة، وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهيّة. فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلىٰ بدل لأنّه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت الطبيعة محصّلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم أنّ الافتقار إلى الفصل ليس لمجرّد التمييز لأنّه يحصل بالعوارض أيضاً بل لكون الماهيّة في حدّ ذاتها ناقصة تحتاج إلىٰ تمام فلا يجوز التقوّم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر إلّا بحسب الاعتبار العقلي، فإنّ المأخوذ بشرط لا من الماهيّة الجنسية نوع عقلي.

وممّا يجب أن يعلم أنّه فرق ما بين الجنس في المركّبات الخارجية وبينه في البسائط الخارجية، فإنّ الجنس في المرّكبات الخارجية يمكن أن يجرّد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعاً حقيقياً لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأنّ جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار أنّه مجرّد جوهر متكمّم *غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنىٰ متّفق الحقيقة في الأجسام

البياض، كما أمكن أن توجد في الخارج جسمية وصورة أخرىٰ غير الجسمية يكون الإنسان مثلاً حاصلًا منهما.

فقوله: «ممّا يجب أن يعلم...» كأنه جواب عن سؤال يتفرع علىٰ قوله: «فالحقائق البسيطة يستحيل...» وجه السؤال أن يقال لماذا خصصت الحقائق البسيطة الخارجية بذلك الحكم والحقائق المركبة الخارجية أيضاً كذلك فإن لكل مركب تشخصاً خاصّاً به لا يفترق فصله الحقيقي عن مصداق جنسه الخارجيّ، فتصدّىٰ للجواب ببيان الفرق بين الأمرين.

وكذلك الفائدة الآتية هي أيضاً ذيل ذلك الغرض الأهم أيضاً.

* قوله: «غير داخل فيه شيء آخر» أي مأخوذ بشرط لا. وقوله: «إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة» أي يكون نوعاً من الأنواع. وقوله: «وهو بهذا المعنى لا يصدق...» يعني بذلك المعنى المأخوذ بشرط لا. وقوله: «وتحصّلت بحسب الواقع» أي بحسب الخارج بل في بعض النسخ المخطوطة بحسب الواقع الخارج بجمع الواقع والخارج في العبارة. وقوله: «بل إنما يكون...» إضراب عن قوله: «ليست باعتبار أنه جوهر مجرّد...». وقوله: «ولا يمكن أن يقرر لها» وفي نسخة مخطوطة مصححة فلا يمكن أن يقدّر لها.

غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج، وهو بهٰذا المعنىٰ لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنّها مركّبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادّة لها فيكون الجسم نوعاً محصّلاً في الواقع، لأنّ حقيقته قد تمّت وتحصّلت بحسب الواقع وإلّا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إنّما يكون جنساً بمعنىٰ أنّه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حسّ أو تغذٍّ لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به إذ يصدق على الحسّاس والمتغذّي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنّها جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق عليها أنّها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط. وأمّا الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أنّ يقرّر لها ذات إلّا أن ينوّع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة أخرىٰ غير الجسمية يكون الإنسان حاصلاً منهما. *وما نقل عنهم انّ الجنس والفصل مطلقاً جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحاً يكون المراد منه أنّه الجنس بأعتبار جنسيته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول، وأمّا بأعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

*وما قيل: من أنّ الحيوان إذا مات لم تبقَ جسميته بعينها بعد الموت بل

---

* قوله: «وما نقل عنهم أن الجنس والفصل مطلقاً جعلهما واحد» يعني بقوله مطلقاً، بسيطاً كان أو مركباً. وأما قوله: «جعلهما واحد» فكأنّه ناظر إلىٰ قول المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد: «وجعلاهما واحد» (ص ۹۳ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

* قوله: «وما قيل من أن الحيوان...» هذا قولٌ ثقيل قويم قيّم جدّاً، وذلك لأن الانسان له أبدان طولية متفاوتة بالنقص والكمال، وأبدانه الأخروية أجسام بالجسم الدهري فإذا مات الإنسان لم تبق جسميته العنصرية بعينها بعد الموت بل له جسم آخر هو بدنه الأخروي بالجسم الدهري كما سيثبته المصنف في كتاب النفس، واستوفينا الكلام فيه في كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» والعجب منه قدّس سرّه هاهنا حيث قال بأنه غير صحيح ولم يتعرض لتصحيحه وحمله علىٰ ما يثبته بعد، بل عدّه من المجازفات.

حدثت جسمية أخرىٰ؛ غير صحيح، كيف ولابدّ من مادّة باقية تتوارد عليها الصور والأعراض سواء كانت جسماً بسيطاً أو هيولىٰ، وتلك المادّة هي الجنس القاصي للمركّبات، بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدناً أو جسماً حيوانياً، وأمّا أنّ هويتها قد بطلت وحصلت لها هويّة أخرىٰ فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الأعراض.

فائدة: ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامّة أنّه إن وجب تخصّصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وإن أمكن فلحوقها به لعلّة.

فاعلم: أنّ ذلك إنّما يستصحّ إذا كانت الطبيعة ممّا لها صورة في الأعيان أمّا مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال: إن اقتضت التخصّص بالبياض لكان كلّ لون بياضاً وإن لم تقتض فكون اللون بياضاً يكون لعلّة لأنّ اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميّزة عن مفرّقية البصر حتّىٰ يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولىٰ ممّا لها تحقّق في الأعيان فتخصّصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة والتحيّز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صحّ وجود جسم غير متخصّص بتلك الصورة أو الهيئة وإلّا فلا بدّ هناك من علّة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادّة تتوارد الصور والأعراض عليها.

فصل (٥)*

في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

إنّ ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي

* قوله: «فصل في معرفة الفصل...» قد صرّح المصنف في عدة مواضع من الكتاب بأن فصول الأشياء هي أعيان الصور الخارجية، أي الصور النوعية هي وجودات خاصة للجسمانيات

لوازم وعلامات للفصول الحقيقية، فالحسّاس والمتحرّك بالإرادة ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلاً للحيوان بل فصله كونه ذا نفس درّاكة متحركة وليست الدرّاكية والمتحرّكية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه، * لكنّ الإنسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات، فالمراد من الحسّاس ليس نفس هذا المفهوم المتقوّم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية وإلّا لزم تقوّم الشيء من

النوعية والوجود ليس بجوهر ولا عرض، وهذا الفصل هو المبحث عن هذا المطلب الشريف. وفي الفصل ثلاثة أمور حول الفصل: أحدها في معرفة الفصل، وثانيها في الفرق بين الفصل وما ليس بفصل، وثالثها في كيفية اتحاده مع الجنس.

أما الأول فيبيّن بقوله: «أن ما يذكر في التعاريف...» فيعرف من كلامه هذا أن الفصول الحقيقية هي مبادئ الفصول المنطقية، وأن الفصول المنطقية حكايات عنها سواء كانت حدوداً أو رسوماً. وأما الثاني فيبيّن من قوله: «فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر...» وأما الثالث فيبيّن من قوله: «ووجه اندفاعه ما لوح إليه من أن المعاني إلى آخر الفصل.

وإذا عرفت معنى الفصل الحقيقي تبيّن لك سرّ انتهاء القوانين الأولية للفكر إلى ثلاثة، هي: (١) قانون الذاتية، وهو أن كل شيء هوهو؛ وبعبارة أخرى كل شيء هو نفسه. (٢) قانون التناقض، وهو أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو. (٣) قانون الامتناع، وهو أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، أو الشيء إما أن يكون كذا أو غيره؛ وبعبارة أخرى الشيء إما أن يجاب عنه بنعم أو بلا.

* قوله: «لكن الإنسان ربما يضطر...» أي في مقام التعليم والتدوين مثلاً، فمعرفة الفصل الحقيقي لا تحصل إلّا بالمشاهدة الحضورية.

قوله: «فالمراد من الحساس...» والحكيم السبزواري في غرر الفرائد ناظر إلى هذا الموضع من الأسفار حيث قال:

والفصل منطقي اشتقاقي كمبدإ الفصل وذا حقيقي

والفصل المنطقي هو لازم الفصل الحقيقي كالناطق أو النطق للإنسان فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني أي إدراك الكليات كان كيفاً أو إضافة أو انفعالاً وكلها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي ولا تحصل الجوهر الجنسي... الخ. (ص ٩٥ ط الناصري).

المقولات المتباينة وقد تحقّق عندهم أنّ الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين إلّا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور، وهكذا في نظائره *فكلّ معنى إذا أعتبر معه معنى آخر فإن كان ممّا يغايره بحسب التحصّل والوجود فذلك المعنىٰ ليس فصلاً له بل عرضاً خارجاً عنه، وإن كان المغايرة بينهما بأعتبار الإبهام والتحصّل كان فصلاً، *قال الشيخ في إلهٰيات الشفاء: العقل قد يعقل معنى يجـوز أن يكون ذلك المعنىٰ نفسه أشياء كثيرة كلّ واحدة منها ذلك المعنىٰ في الوجود فيضمّ إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنىٰ مضمّناً فيه وإنّما يكون آخر من حيث التعين والإبهام لا في الوجود، أنتهىٰ.

بحث وتحصيل:

قد ذهب بعض النـاس إلىٰ نفي الأجزاء العقلية في البسائط وأرجعها إلى

---

* قوله: «فكل معنىٰ إذا اعتبر معه معنى آخر...» ضابط للفرق بين الفصل وما ليس بفصل وإن علم الفرق بينهما بوجهٍ آخر من أول الفصل إلىٰ هاهنا وهو أن الفصل الحقيقي هو نحو الوجود الخارجي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي وملزومه، والفصل المنطقي لازمه الدال عليه والحاكي له. ونحو هذا الضابط هو قوله الآتي في آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض: «قاعدة عرشية: إذا تركّب أمر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية، من أمرين أحدهما متيقن الجوهرية، والآخر مشكوك فيه الجوهرية وأردت أن تعلم حال الآخر أهو جوهر أم عرض فانظر في درجة وجوده...» (ج ٢ ط ١ ص ١٥١).

وأتىٰ بتلك القاعدة العرشية ملخصاً في تعليقاته على الشفاء حيث قال: «إذا تركب أمرٌ من أمرين تركيباً طبيعياً أحدهما معلوم الجوهرية والآخر مشكوكها...» (ص ٧٢ ط ١ من الحجري الرحلي) وإن شئت فراجع شرح العين السادسة من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون».

* قولـه: «قـال الشيخ في إلهيات الشفاء...» قاله في الفصل السابع من المقالة الخامسة (ص٤١٩ ج٢ من الطبع الرحلي)، وقد نقل المصنف كلامه باختصار. وقوله: «العقل قد يعقل معنى» ذلك المعنىٰ كالحيوان مثلاً، أو كالمقدار كما في الشفاء. وقوله: «يعين وجوده» أي المعنى الثاني يعين وجود المعنى الأول بأن يكون ذلك المعنى الأول مضمّناً أي منغمراً في المعنى الثاني كما يأتي قوله في ذلك في أول الثامن من هذه المرحلة: «فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه».

اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختصّ هو الفصل، *وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيهـا مصحّحة لعروضه، وكان متحاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقـائق متخالفة ارتكب القول بأنّ الجنس والفصل في الماهيّة البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصّة لها في الواقع، لكنّ الأمر المسمّىٰ بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمّىٰ بالفصل من اللازم المتيقّن الاختصاص.

وفيه من التكلّف ما لا يخفىٰ علىٰ أحد، وبناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهّم أنّ السواد مثلاً إذا فصّلناهُ إلى اللون وقابض البصر فإن طابق كلّ منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثمّ إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضاً فيلزم كون السواد والبياض شيئاً واحداً، وإن طابقها أحدهما وطابق الآخر شيئاً آخر فيكون السواد أحدهما فقط، وإن طابق كلّ منهما شيئاً من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركّب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه، هذا خلف *فعلم أنّ الأجنـاس والفصـول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلاً وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

*ووجـه اندفاعه ما لوّح إليه من أنّ المعاني الّتي كلّ منهـا ماهيّة كاملة متحصّلة إذا أخذت من نفس ماهيّة لوجب كون المأخوذة منها تلك المعاني من

وقوله: «بحث وتحصيل» البحث وهم، والتحصيل دفعه حيث يقول ووجه اندفاعه.

* قوله: «وحيث يلزم عليه» من الإلزام مبنيّ للمفعول، وجواب حيث هو قوله: «ارتكب القول...»، وقوله: «وبناء ما أوقعه في ذلك...» أي السبب الذي أوقع ذلك البعض في ذلك الوهم هو ما ربما يتوهم... الخ.

* قوله: «فعلم أن الأجناس...» نتيجة قول ذلك البعض المتوهم في نفي الأجزاء العقلية في البسائط.

* قوله: «ووجه اندفاعه ما لُوِّح إليه...» شروع في التحصيل. والفعل مجهول من التلويح. وضمير إليه راجع إلىٰ ما. أي وجه اندفاع ذلك الوهم المعبّر عنه بالبحث هو ما قُرِّر إليه وأشير إليه من أن المعاني التي... الخ.

الحقائق المركبة وكلّ متحصّل يتّحد مع متحصّل آخر يكون متّحداً مع متحصّل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضاً. وأمّا إذا كانت المعاني المأخوذة عنها * بعضها ناقصاً في ذاته أو بآعتبار أخذه مبهماً وبعضها بخلاف ذلك ويكون آقتران بعضها إلىٰ بعض كآقتران قوّة إلىٰ ضعف أو كمال إلىٰ نقص إلىٰ غير ذلك من العبارات، فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركّبة وكذا الماهيّة المبهمة إذا آتحدت مع كلّ واحد من الأشياء وتحصّلت بها لا توجب آتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتّحد مع الإنسان والفرس مع تباينهما.

توضيح الكلام أنّ الحيثيات والمعاني المنتزعة من الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع، ومنها ما ينتزع منها بآعتبار ملاحظة العقل. بأن يتصوّر العقل المعنى الّذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمور المحصّلة ومتّحد معها غير مخلوط ولا متّحداً بل أمراً مبهماً ويضّم إليه المعاني المخصوصة، وهذا الانضمام ليس كآنضمام شيء محصّل بشيء محصّل حتّىٰ يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر وقد حصل * بآنضمامهما شيء ثالث كآتحاد المادّة بالصورة بل كآنضمام شيء إلىٰ شيء لا تميز بينهما إلّا بحسب التعيّن والإبهام * فالأوّل يقتضي التركيب في الواقع، والثاني يقتضيه في آعتبار العقل وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً * بحسب مرتبة من الواقع.

---

* قولـه: «بعضها ناقصاً في ذاته» ذلك كما في الأجناس المحضة في الجنسية كالأجناس العالية. وقوله: «بحسب حالها في الواقع» أي في الخارج.

* قوله: «بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة» أي بناء علىٰ مذهب القوم. وفي المطبوعة: «لا كاتحاد المادة بالصورة» أي بإضافة «لا» ولكن نسخنا المخطوطة من الأسفار وهي تسع نسخ عارية عنها.

* قوله: «فالأولى يقتضي...» ذلك الأول هو قوله في التوضيح: «منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع. والثاني هو قوله: «ومنها ما ينتزع منها باعتبار.. الخ.

* قوله: «بحسب مرتبة من الواقع» تلك المرتبة هي الذهن. وقوله: «ثم اعتبر باعتبار يكونان به مادة وصورة» ذلك الاعتبار هو اعتبار بشرط لا.

فإن قلت: إذا أخذ كلّ واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهيّة بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان به مادّة وصورة فكان كلّ منهما متحصّلاً فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصّل بمتحصّل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركّباً خارجياً، بناءً على أنّ الأمور المتباينة لا تطابق ذاتاً أحدية.

قلت: أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلّ منهما أمراً متحصّلاً حتّى يكون الجنس مادّة عقلية والفصل صورة عقلية. وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركّباً من مادّة وصورة إنّما هو بمجرّد صنع العقل لا غير، إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلاً بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرّد اعتبار *غير مطابق للواقع.

فإنّ قلت: الحدّ عين المحدود فكيف يتصوّر أن يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً إلاّ بمجرّد فرض العقل؟ والحدّ مركّباً من معانٍ متعدّدة كلّ منها غير الآخر.

قلت: مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها فرداً فرداً، ومقام المحدود إجمال تلك المعاني، فالتركيب في الحدّ لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئاً واحداً بالذات، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة.

*فصل (٦)

في كيفيّة تقوّم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتّحدان في ظرف

---

* قوله: «غير مطابق للواقع» أي غير مطابق للخارج. وقوله: «المعاني المأخوذة من نفس ذات» أي باعتبار ملاحظة العقل.

* قوله: «فصل في كيفية تقوّم الجنس بالفصل» أي في كيفية تحصله به. وقوله: «هذا التقويم» أي هذا التحصيل. وقوله: «والمحتاج إليه والعلة» المحتاج إليه هو العلة، والعطف تفسيري.

لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلىٰ جزأين عقليين، وحكمه بعلّية أحدهما للآخر، ضرورة أحتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلىٰ بعض، والمحتاج إليه والعلّة لا يكون إلّا الجزء الفصلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علّة لوجود الجزء الفصلي وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع، فبقي أن يكون الجزء الفصلي علّة لوجود الجزء الجنسي *ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزء للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره.

وهم وتنبيه:

ربما يتوهّم أحد أنّ الناطق مثلاً إن كان علّة للحيوان المطلق لم يكن مقسماً له، وإن كان علّة للحيوان المخصوص فلابدّ وأن يفرض تخصّصه أولاً حتّىٰ يكون الناطق علّة له لكنّ ذلك الحيوان متىٰ تخصّص فقد دخل في الوجود وأستغنىٰ عن

---

* قوله: «فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً» سيحقق في هذا السفر العظيم في مبحث النفس أن الإنسان الذي في هذه النشأة نوع تحته أفراد، فهو في النشأة الأخرىٰ جنس تحته أنواع؛ وأن شخصاً واحداً من الإنسان يحشر علىٰ صور حيوانات كثيرة هي تمثّلاتُ ملكاتها فإن الملكات هي بذور الصور البرزخية فيكون شيء واحد أي شخص واحد مختلفاً متقابلاً؛ لأن تلك الصور مُنشأةٌ منه قائمة به قيام الفعل بفاعله. فينبغي لك أن تميّز الموضعين وتعلم أن ذلك الأمر الأخروي ليس كالتخصص العقلي لما في الأمر الدنيوي نحو ما ذهب إليه طائفة من المتكلمة من أن التناسخ في هذه النشأة محال، وفي الآخرة جائز؛ فإن الأحكام العقلية لا تخصّص، والشيء الواحد هاهنا لا يكون مختلفاً متقابلاً كما دلنا عليه الدليل، والشيء الواحد هنالك يكون مختلفاً متقابلاً كما دلّنا عليه الدليل، فيجب الفرق والميز بين ذينك الشيئين والأحكام الطارئة عليهما بحسب نشأتيهما؛ فافهم وتبصّر واطلب تنقيب البحث عن ما أشرنا إليه في عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون والله تعالىٰ جدّه وليّ التوفيق.

* قوله: «ويكون مُقَسِّما للطبيعة...» والجزء الفصلي إذا قيس إلى الطبيعة الجنسية فهو مقسِّم لها إذ الحيوان الجنسي مثلاً يقسّم بالجزء الفصلي الناطق إلى الإنسان وغير الإنسان، وإذا قيس إلىٰ حصةٍ من الجنس وهي حصة مقومة للنوع أيضاً علة محصلة لها؛ وإذا قيس إلى النوع فهو جزء مقوّم له.

العلّة بوجوده والحلّ في ذلك انّ الفصل لكونه علّة لطبيعة الجنس متقدّم عليها، فسببية السبب ليس لأنّ المعلول أقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لإيجاب السبب وجوده، فكذلك هاهنا ليس أنّ الحيوان بحيوانيته أقتضىٰ أن يكون له فصل وإنّما من قبله الحاجة المحضة من دون أقتضاء أمر معيّن لكنّ الناطقية أقتضت بحسب ذاتها أن تلزمها الحيوانية المعيّنة، فالحاجة المطلقة انّما جاءت من قبل الحيوان، وتعيّن المحتاج إليه انّما جاء من قبل الفصل، *وتعدّد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية.

*والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطّنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه حين أقام حجّة علىٰ إثبات الهيولىٰ وقد أهمل في أعماله، وأعجب من ذلك أنّه قال بعد ذكر تلك الحجّة: وقد أوردتها علىٰ كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدّماتها، وخلاصة حجّته المذكورة في إثبات الهيولىٰ لجسمية الفلك أنّ جسمية الفلك يلزمها مقدار معيّن وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد، وسبب اللزوم إمّا نفس الجسمية أو أمر حالّ فيها أو مباين لها لكنّ الأول باطل وإلّا لزم أشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعيّن. وكذا الثاني لأنّ الكلام في لزومه آتٍ بعينه. والثالث أيضاً لتساوي نسبة المباين إلىٰ جميع الأجسام، فبقي أن يكون لزوم التشكّل والتقدّر لجسمية الفلك *بواسطة محلّ تلك الجسمية وهو المطلوب، أنتهىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ الصورة المنوّعة للفلك التّي هي مبدأ فصله المقوّم لجنسه الذي

---

* قوله: «وتعدّد العلل لمعلول واحد...» جواب عن سؤال مقدر، هو أن يقال: الحيوان مثلاً واحد والواحد له علة واحدة وإذا كانت الفصول كل واحد منها علة لتحصل الحيوان لزم أن يكون لشيءٍ واحدٍ عللٌ متعدّدة، وهذا لا يكون. والجواب ان الواحد الشخصي كذلك، وأما الواحد الجنسي لضعف وحدته فغير مستنكر أن يكون له علل كثيرة.

* قوله: «والعجب من صاحب المباحث...» للفخر الرازي كلام طويل في المقام لا طائل تحته. وإن شئت فراجع المجلد الثاني من المباحث المشرقية في ذلك. (ج٢ ط حيدرآباد الدكن ص ٤٥ ـ ٤٧)، والمصنف لخّص عبارته غاية التلخيص ونعم ما فعل.

* قوله: «بواسطة محل تلك الجسمية...» يعني بالمحل الهيولىٰ لأنه في صدد إثباتها.

هو الجسم المطلق متقدّمة في مرتبة الوجود على الجسمية، فتكون علّة للزوم المقدار والشكل المختصّين بالفلك، ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطّن.

فصل (٧)

في تحقيق اقتران الصورة بالمادّة

*إعلم أنّ الصورة قد تقال على الماهيّة النوعية *وعلى كلّ ماهيّة لشيء كيف كان، وعلى الحقيقة التي يقوم المحلّ بها، وعلى الحقيقة التي يقوم المحلّ باعتبار حصول النوع الطبيعي منه، وعلى كمال للشيء مفارقاً عنه، ولو نظرت حقّ النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها متفقة بالذّات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل، * ولأجل ذلك استتمّ قولهم صورة الشيء هي ماهيّته التي

---

* قوله: «اعلم أن الصورة قد تقال...» اعلم أن الفصل يبحث عن أمرين أحدهما أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته، ثم يرتقي إلى الأمر الثاني وهو أن شيئية الشيء بالفصل الأخير الوجودي لا بالفصول الأخرى، ولذا كان الأمر الثاني مترجماً بقوله حكمة عرشية، فتبصّر.

ذكر الشيخ في موضعين من الشفاء معاني الصورة: أحدهما في الفصل العاشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: «وأما الصورة فقد تقال للماهيّة التي...» (ج ١ ط الرحلي ص ٢٢). وثانيهما في الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء: «وأما الصورة فنقول قد تقال صورة لكل معنى...»، ومرجع تلك المعاني إلى أمر واحد وهو كون الشيء بالفعل. وإن شئت فراجع كتابنا «نثرالدراري على نظم اللآلي».(ص ٧٧ ط ١) وكذلك الدرس ١٤٧ من دروس معرفة النفس، وكذلك ديباجة سرح العيون في شرح العيون.

* قوله: «وعلى كل ماهيّة لشيء...» أي من الكليات الخمس. وقوله: «وعلى الحقيقة التي...» أي على الصورة الجسميّة. وقوله: «وعلى الحقيقة التي...» أي الصورة النوعيّة.

* قوله: «ولأجل ذلك استتم...» وجه التناقض أن مادة الشيء هي حاملة صورته فالعلم به يستلزم العلم بالمادة والصورة كلتيهما وإلّا لم يحصل العلم به كاملاً بل العلم به بوجه، فما به الشيء هو إنما هو ماهيته التي هي مجموع مادته وصورته؛ ثم إنهم قالوا صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو، فعلى هذا كانت المادة خارجة عن حقيقة الشيء، وهذا يناقض الأول.

وأما وجه عدم التناقض فلأن شيئية الشيء هي فعليته وفعليته هي صورته التي بها هو ما

بها هو ما هو، مع تعقيبه بقولهم ومادّته هي حامل صورته وليس متناقضاً.

وتوضيح هذه الدعوىٰ بتقديم مقدّمة *هي أنّ المادّة في كلّ شيء أمر مبهم لا تحصّل له أصلاً إلّا باعتبار كونه قوّة شيء ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئاً، مثلاً مادّة السرير هي قِطَع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة، فإنّها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادّة لشيء أصلاً بل ماديّتها إنّما هي من حيث كونها تصلح لأن تكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً أو غير ذلك، وتعصّيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوّتها واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء. فالحقيقة الخشبية مثلاً لها جهة نقص وجهة كمال، فمن جهة نقصها تستدعي كمالاً آخر، ومن جهة كونها كمالاً تمتنع عن قبول كمال آخر، ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادّة وصورة، وكذا (الذا خ ل) نقول: حقيقة الخشب صورتها الخشبية، ومادّتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدّة بالامتزاج لأن تصير جماداً أو نباتاً أو حيواناً إلىٰ غير ذلك من الأشياء المخصوصة *دون غيرها لأجل العلّة التي ذكرناها، وهكذا إلىٰ أن تنتهي إلىٰ مادّة

هو، فالمادة الحاملة خارجة عنه حقيقة فلا يتوقف العلم بالشيء حقيقة على العلم بمادّته الحاملة. وفي المثل العقلية الأفلاطونية إنما ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء أن صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو، ومادته هي المعنى الحامل لماهيّته. وهو صريح في أن العلم بماهيّات الأجسام لا يتوقف على العلم بهيولياتها لعدم توقف العلم بالصورة على العلم بالهيولىٰ. (ص ٩ ط مصر تقديم عبدالرحمٰن بدوي وتحقيقه). وسيأتي تحقيق البحث عن ذلك في آخر الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض حيث يقول: «ثم قال وأمّا ما نقل من أن الشيخ عرف الصورة بأنها ماهيّة الشيء...» (ج ٢ ط ١ من الأسفار ص ١٩٥).

* قوله: «ان المادة في كل شيء...» المراد من المادة في هذا الفصل والفصل الآتي هو ما قبل الفصل الأخير فتبصر. وستأتي زيادة توضيح لنا في ذلك في الفصل الآتي.

* قوله: «دون غيرها...» أي دون غير الحيثية المستفادة من قوله بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج.

لا مادّة لها أصلاً إذ لا تحصّل لها ولا فعلية إلّا كونها جوهراً مستعدّاً لأن يصير كلّ شيء بلا تخصّص في ذاتها بواحد دون واحد. لعدم كونها إلّا قابلاً محضاً وقوّة صرفة وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، فهي مادّة المواد وهيولى الهيوليات، وكونها جوهراً لا يوجب تحصّلها إلّا تحصّل الإبهام، وكونها مستعدّة لا يقتضي فعليتها إلّا فعلية القوّة. *وإنّما الفرق بينها وبين العدم أنّ العدم بما هو عدم لا تحصّل له أصلاً حتّىٰ تحصّل الإبهام ولا فعلية حتّىٰ فعلية القوّة لشيء بخلاف الهيولى الأولىٰ إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصّل والفعلية لا غير، دون غيرها إلّا من جهتها، فهي أخسّ الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً *لوقوعها علىٰ حاشية الوجود، ونزولها في صفّ نعال محفل الإفاضة والجود.

فبعد تمهيد هٰذه المقدّمة يتفطّن اللبيب منها بأنّ كلّ حقيقة تركيبية فانّها انّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادّة، فإنّ المادّة من حيث انّها مادّة مستهلكة في الصورة آستهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوّة، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصورة وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وآنفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتىٰ لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أنّ المادة لا حقيقة لها أصلاً إلّا قوّة حقيقة وقوّة الحقيقة من حيث إنها قوّة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته، والإنسان إنسان بنفسه آلمدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالماً، والهيئة السّريرية لو تحقّقت بلا خشب لكانت سريراً، وكذا نفس الإنسان حين آنقطاعها عن علاقة البدن إنسان،

---

* قوله: «وانما الفرق بينها وبين العدم...» ومن هنا قال الحكيم السبزواري في الغرر (ص ٢١٤):

وذي وجود إن ترب قس للعدم والظل نورٌ إن تزنه مع الظلم

* قوله: «لوقوعها علىٰ حاشية الوجود...» في مقابل وجود الواجب في العلو.

والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب ـ تعالىٰ ـ وأشير إلىٰ ذلك بما قالوا: الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء علىٰ ما هي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود *وقيل في الأشعار الحكمية:

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو وخر باشد و ضياع و عقار

*ومن هذا السبيل تحقّق وجه ما صار إليه قدماء المنطقيين من تجويز

---

*قوله: «وقيل في الأشعار الحكمية...» القائل هو العارف مجدود بن آدم السنائي الغزنوي، وقد ارتحل إلىٰ رياض القدس في سنة خمس وعشرين وخمسمائة. والبيت من قصيدته الرائية الغرّاء الموسومة بـ «رموز الأنبياء وكنوز الأولياء» كما في نفحات الأنس للعارف الجامي. وهي تزيد علىٰ مائة وثمانين بيتاً. وبعض أبياتها ما يلي:

طلب ای عاشقان خوش رفتار — طرب ای نیکوان شیرین‌کار
زین سپس دست ما و دامن دوست — بعد از این گوش ما و حلقه یار
در جهان شاهدی و ما فارغ — در قدح جرعه‌ای و ما هشیار
ای هواهای تو خدا انگیز — وی خدایان تو خدای آزار
قفس تنگ چرخ و طبع و حواس — پر و بالت گسست از بن و بار
از ورای خرد مگوی سخن — وز فرود فلك مجوی قرار
ره رها کرده ای از آنی گم — عز ندانسته ای از آنی خوار
دعوی دل مکن که جز غم حق — نیست اندر حریم دل دیّار
ده بود آن نه دل که اندروی — گاو و خر باشد و ضیاع و عقار
علم کز تو ترا به نستاند — جهل از آن علم به بود صد بار
عالمت غافلست و تو غافل — خفته را خفته کی کند بیدار
غول باشد نه عالم آنکه ازو — بشنوی گفت و نشنوی کردار
قائد و سائق صراط الله — به ز قرآن مدان وبه ز اخبار
جز بدست و دل محمّد نیست — حلّ و عقد خزینه اسرار
چون دلت پرز نور احمد بود — به یقین دان که ایمنی از نار
ملك دنیا مجوی و حکمت جوی — زان‌که آن اندکست و این بسیار

* قوله: «ومن هذا السبيل تحقق وجه...» عبارة الكتاب في ثمان نسخ مخطوطة من الأسفار كالنسخ المطبوعة جاءت هكذا: «وجه لما صار إليه...» ولكن الصواب «وجه ما صار إليه...»

التحديد بالفصل الأخير وحده، مع أنّ الحدّ عندهم ليس لمجرّد التميّز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته.

حكمة عرشية:

قد أنكشف لك ممّا ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة *في بعض الفصول الماضية أنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيّات سواء كانت بسيطة أو مركبّة ليس إلّا مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متّحدة معها *بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرّر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كلّ منها مقوّماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة؛ مثلًا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها ممّا يقوّم المادّة الأولى لأجل كونها جسماً فقط *كالصورة

بإسقاط اللام كما في نسخة أخرى مخطوطة عندنا.

ثم إن قدماء المنطقيين ـ مع أنّ الحد عندهم لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته لا لمجرد تميزه عن غيره وإلّا لكفى الاتيان بالاعراض الخاصّة ـ جوّزوا التحديد بالفصل الأخير لأن شيئية الشيء بصورته. والحكيم السبزواري في اللآلي ناظر إلى هذا المطلب حيث قال:

وقد يقال الفصل قد يقال ... وما الحقيقي به السؤال
وليس فيه البعد عن صواب ... عند الحكيم صاحب اللباب
إذ الفصول صور نوعية ... والشيء شيئاً كان بالفعلية
من ذا على الفصل القريب دار حدّ ... إذا المقوّمات كلًا ذا وجد
لكنّه قواعد القوم هدم ... وقولهم لدى الجميع محترم

راجع في ذلك نثر الدراري على نظم اللآلي (ص ٢٠٤ و ٢٠٥ ط ١).

* قوله: «في بعض الفصول الماضية» سبق الكلام في ذلك في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية حيث قال: واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات، إلى آخر الفصل.

* قوله: «بمنزلة القوى والشرائط...» هذا إذا أخذت سائر الفصول بشرط لا. وقوله: «بدون دخولها» الضمير راجع إلى سائر الفصول.

* قوله: «كالصورة الامتدادية...» أي الصورة الامتدادية الجوهرية لا العرضية فإن العرضية جسم تعليمي عارض على الصورة الجوهرية، وسيأتي تحقيق المصنف في ذلك في الفصل الثاني

الامتـدادية، وبعضهـا يقوّمها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتنمية والتـوليد، وبعضهـا لأجل كونها حيواناً كمبدأ الحس والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها إنساناً كمبدإ النطق، وكلّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصّورة اللاحقة ثمّ بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوّم بها في الوجود، فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أوّلاً *صارت أمثالها من القوىٰ والتوابع والفروعات أخـيراً، وتكـون الصورة الأخيرة مبدأً للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب. وسينكشف من تلك الأصول وممّا سيأتي *إنّ حـقيقة الفـصول وذواتهـا ليست إلّا الوجودات الخاصة للماهيّات التي هي أشخاص حقيقية، فالموجود في الخارج هو الوجود *لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلّية عامة أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمّىٰ بالذاتيات، وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرىٰ يسمّىٰ بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متّحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً، والعرضي موجود بالعرض، أي متّحد معه اتحاداً عرضيّاً، *وليس هذا نفياً للكلّي الطبيعي كما يظنّ بل الوجود

من أول الجواهر والأعراض.

* قوله: «صارت أمثالها من القوىٰ...» وذلك لأن هذه القوىٰ غير ما كانت أولاً بحسب الشخص.

* قوله: «أنّ حقيقة الفصول...» تقدم الكلام في هذا الحكم الحكيم في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ مع تحقيقنا وحدسنا في ذلك (ج ١ ص ٤٧٥). وسيأتي في الفصل الآتي وعدّة مواضع أخرىٰ من الكتاب في ذلك.

* قوله: «لكن يحصل في العقل...» كما تقدم الضابط في ذلك في أوّل الفصل الخامس من هذه المرحلة حيث قال: «فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر...».

وقوله: «ومن عوارضه أيضاً كذلك» أي مفهومات كلية عامة أو خاصة.

* قوله: «وليس هذا نفياً للكلي الطبيعي كما يظن» وذلك لأن الفصل الحقيقي هو يتضمن ما قبله بوجوده الجمعي الأحدي فصفوة الكلي الطبيعي متحققة فيه وإن كانت من حيث إنه وجود خاص لا يصدق عليه الكلي الطبيعي الذي هو من الماهيّات، فافهم.

منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً بمعنىٰ أنّ ما هو الموجود الحقيقي متّحد معه في الخارج، لا أنّ ذلك شيء وهو شيء آخر متميّز عنه في الواقع.

*فصل (٨)

في كيفية أخذ الجنس من المادّة والفصل من الصورة

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية من المادّة والفصل من الصورة وربما

---

* قوله: «فصل في كيفية أخذ الجنس...» إعلم أولاً أن أولي الألباب ذكروا في كتبهم العقلية تارةً بأن الحد يجب أن يكون واجداً لجميع أجزاء المحدود وإن كانت ألف جزء على التفصيل حتىٰ يعرف الشيء بكنهه، وهذا الوجه يشاهد في كتبهم المنطقية أكثر منه في الفلسفية، فهذا الوجه بالنظر إلىٰ علم الميزان.

وتارة بأن فصل الشيء هو حقيقة الشيء، وشيئية الشيء بصورته لا بمادته، والمادة هي حاملة الصورة ـ على الوجه الوجيه الذي أشير إليه في الفصل السابق من أن صورة الجسم هي ماهيّته التي بها هو ما هو، ومادته هي المعنى الحامل لماهيّته؛ فعلىٰ هذا الوجه معرفة الشيء هي معرفة صورته التي هي في الحقيقة ذلك الشيء والمادة خارجة عن حقيقته حقيقةً. وهذا الوجه بالنظر الفلسفي أشبه منه بالمنطقي وإن كان قدماء المنطقيين جوّزوا التحديد بالفصل الأخير وحده كما تقدّم في الفصل السابق.

وتارة بأن الوجود لا يعرف بشيء بل هو معرِّف كل شيء، والوجود ليس بجوهر ولا عرض وليس له مادة وصورة ومعرفته طور وراء أطوار معرفة الشيء علىٰ طريق الحد والرسم ونحوهما، بل يعرف بالمشاهدة الحضورية الإشراقية. وقالوا: النفس وما فوقها إنيات صرفة ووجودات محضة، فمعرفة الإنسان مثلاً علىٰ هذا الوجه طور فوق الطورين المقدمين بمدارج. وهذا الوجه بالنظر إلى العرفان النقيع أشبه منه بالفلسفي. والمصنف ـ قدّس سرّه ـ قد تعرض بتلك الوجوه في هذا الفصل وهو فصل سامٍ عالٍ كسائر فصول هذه المرحلة حقاً.

وثانياً: أن كل مادة مشابهة مع صورتها في التجرّد وعدمه فالمادة الخارجية لا تحلّها إلّا صورة طبيعية، والمادة العقلية أي العقل الهيولاني لا تقومها إلّا الصور العقلية والعقل بالفعل، فافهم.

وثالثاً: أن المراد من المادة التي يؤخذ منها الجنس هو المادة التي ما قبل الفصل الأخير لا المادة بمعنى الهيولى الأولىٰ على الإطلاق، فإن كان المركب يعني به المركب من الهيولىٰ والصورة

يتشكّـك فيقـال الجسم بحسب التفصيل يشتمل علىٰ مادّة وصورة كما سيجيء وكـلاهما جوهر عند أصحاب المعلّم الأوّل وأتباعه، والمفهوم من ماهيّتهالنوعية جوهر ممتدّ في الجهات الثلاث، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادّة أولىٰ من أخذه من الصّـورة، *لأنّ نسبته إليهما على السواء،لأنّ كلّا منهما نوع من الجواهر. فنقول: في تحقيق ذلك إنّ لكلّ واحدة من الهيولىٰ والصورة ماهيّة بسيطة نوعية تتركّب في العقـل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله، ماهيّة نوعية ويقوّمه

الجسمية فيؤخذ الجنس أي الجوهر فقط من الهيولى الأولىٰ والفصل من الصورة الجنسية. والجوهر الجنسي المأخوذ من الهيولىٰ هو أنزل مراتب الجوهر لما دريت في الفصل الماضي من أن الهيولىٰ واقعة علىٰ حاشية الوجود، ونازلة في صف نعال محفل الإفاضة والجود. وإن كان المركب يعني به عنصراً نوعياً كالنار مثلاً، فالجنس يؤخذ من الجسم والفصل من صورته النارية. وهكذا الكلام علىٰ هذا الوزان في المركب المعدني، ثم في المركب النامي، ثم في المركب الحيواني، ثم في المركب الإنسـاني. ففي كل منها يؤخذ الجنس من ما قبل الصورة الأخيرة التي هي الفصل الأخير الحقيقي، والفصل من صورته. فالجسم النامي الذي هو جنس هذه الشجرة، وكذا النامي الحساس الذي هو جنس هذه البقرة مثلاً يؤخذ من ما هو قبل الصورة الشجرية والبقرية لا من الهيولى الأولىٰ لأنّها أضعف مراتب الجوهر فقط ليست بجسم ولا بنامية ولا بحسّاس حتىٰ يؤخذ الجسم النامي الحساس منها. وهكذا الحيوان الذي جنس الإنسان يؤخذ من ما هو قبل الصورة الإنسانية.

والمصنف أجرى البحث أعني أخذ الجنس من المادة، والفصل من الصورة أولاً بين المركب من الهيولى الأولىٰ والصورة الجسمية، بعد ذلك الدستور الكلي قال وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجراء ما ذكرناه فيه. فقوله في آخر الدستور: «فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذاً من الهيولىٰ، والفصل من الصورة» كان المراد من الجنس الجوهر المأخوذ من الهيولىٰ، والفصل من صورته الجسمية فأجرى البحث في أول المركبات وأبسطها أعني أقلّها جزءاً، ثم عمّم الدستور بقوله: «وهكذا الحكم في نظائره...»، فتبصّر.

* قولـه: «لأن نسبته إليهما على السواء» أي لأن نسبة الجوهر إلى المادة والصورة على السواء. وقوله: «الاستعداد لإحداهما» أي للهيولىٰ، والامتداد الجوهري للصورة. فإن الهيولىٰ والصورة كل واحدة منهما إذا لوحظت بشرط لا أي مستقلة منفردة نوع من الأنواع له جنس وفصل.

وجـودا وذلـك هو مفهوم الجوهر، والفصلان هما الاستعداد لإحداهما والامتداد للأخرىٰ، فكما أنّ الهيولىٰ هي الهيولىٰ بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجـل كونها ممتدّة، لكنّ كون الهيولىٰ مستعدّة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصّلة بل إنّما لها آستعداد الأشياء المتحصّلة وقوّتها، فإذا نظرت إليها لم يبقَ منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهراً الذي لا يوجب إلّا نحواً ضعيفاً من التحصّـل غاية الضعف بخـلاف الصـورة، فإنّ الجوهر متّحد مع مفهوم الممتدّ *ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل، *فالهيولىٰ في الجسم ليس إلّا جوهراً محضاً له في الوجود قابلية التلبّس بأيّة حِلْية وصفة كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهـوم الجـوهـر الممكن له في نفس ذاتـه الاتحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الاستعدادي في المادّة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتدّ *وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاماً ولا خاصاً علىٰ ما عليه المحقّقون حيث ذكروا أنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الّذي يبرز فيه

---

* وقوله: «منغمر فيه كما علمت...» ناظر إلىٰ ما تقدّم في أول الفصل من هذه المرحلة من قوله: «بأن يكون ذلك المعنىٰ مضمّناً فيه» وقد فسرناه هناك بقولنا منغمراً فيه.

* قوله: «فالهيولىٰ في الجسم...» الجسم هذا هو المركب الأول من الهيولىٰ والصورة الجسمية فقط فلا تغفل وقد تقدمت الإشارة إليه في قولنا آنفاً: «وثالثاً أن المراد من المادة...» فالهيولىٰ في ذلك الجسم ليست إلّا جوهراً محضاً له في الوجود قابلية التلبس بأية حلية وصفة كانت؛ وكذلك الصورة هي الجسمية والاتصال. وما جاء في النسخ: «بأية صورة وصفة كانت» محرّف، والصحيح: «بأيّة حلية وصفة كانت كما يأتي في آخر الفصل قوله في ذلك أيضاً حيث يقول: «المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها».

* قوله: «وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء...» قد تقدم البحث عن ذلك في آخر الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ حيث قال: «ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً...»، وقد تقدمت تعليقتنا هناك عليه فراجع. ثم مما يفيدك في المقام جدّاً هو رسالة الإسكندر في الفصل وقد طبعت مع عدة رسائل أخرىٰ في الكويت (ص ٤٢ ـ ٣٩ ط ١٣٩٢ هـ ق).

لا غير. ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو انّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهراً أو كيفاً. مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلّا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهراً أو جسماً. انتهىٰ.

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذاً من الهيولىٰ والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجراءِ ما ذكرناه فيه.

*ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فآستمع لما يتلىٰ عليك من الأسرار ملتزماً صونه عن الأغيار الأشرار، وهو إنّ الحكماء قد أطبقوا علىٰ أنّ *الجنس بالقياس إلىٰ فصله عرض عام لازم كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصّة، ثمّ ذكروا أنّ الجنس في المركبات الخارجية متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة، فيلزم

---

* قوله: «ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق...» قد تقدمت الإشارة إلىٰ هذا التحقيق في عدة مواضع من الكتاب مع تعليقاتنا عليها. وسيأتي أيضاً كذلك منها في أول الجواهر والأعراض حيث يقول: «وأما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيّات النوعية». ومنها قوله في آخر الفصل السادس من الفن الرابع من الجواهر والأعراض أيضاً: «تحصيل عرشي قد سبق منها ما أفادنا الله بإلهامه...».

* قوله: «الجنس بالقياس إلىٰ فصله عرض عام لازم...» قد تقدم أن كل واحد من الكليات الخمسة إنما يكون واحد منها بالقياس إلىٰ شيء فإن الجنس جنس لشيء، والنوع نوع لشيء ولا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره، وكذلك البواقي، وقد يتمثّل في هذا الموضع باللون فيقال إنه جنس للأسود، وفصل للكيف، ونوع للمتكيف بوجه، ولهذا الملوّن بوجه آخر، وخاصة للجسم، وعرض عام للحيوان. وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا يناقش في الأمثلة. نقلناه عن المحقق الطوسي من شرحه علىٰ منطق الإشارات (ص ٣٠ ـ ط الشيخ رضا).

ثم كون الجنس بالقياس إلىٰ فصله عرض عام فوجهه ظاهر، وأما كونه لازماً فاللزوم بالنسبة إلى الحصة وذلك لما تقدم في أول الفصل السادس من هذه المرحلة من أن الجزء الفصلي مُقَسِّم للطبيعة الجنسية المطلقة، وعلة للقدر الذي هو حصة النوع، وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره، فتبصّر.

من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنىٰ كونها مندرجة * تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيّتها، ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضيّاً * ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتّىٰ

---

* قوله: «تحت معنى الجوهر...» وذلك لأنه لو كانت فصول الجواهر جواهر لزم أن تكون تلك الفصول أنواعاً، ثم النوع مركب من الجنس والفصل، والفصل أيضاً مندرج تحت معنى الجوهر، فلزم أن يكون الفصل نوعاً وهكذا فيدور أو يتسلسل.

* قوله: «ولا يلزم من عدم كونها...» قد تقدم الكلام في ذلك في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ، وسيأتي البحث عنه أيضاً في أول الجواهر والأعراض حيث يقول: «فإن قيل هنا أمور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة...» فالفصول الحقيقية بسائط هي محض الوجودات الخاصة للماهيّات النوعية. قال المصنف في تعليقاته على الشفاء: «كلمة عرشية، إن الذي هدانا الله بنوره وأفاض علىٰ قلبنا بفضله هو أن الصورة النوعية ليست بجواهر ولا أعراض بل هي وجودات خاصّة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض...» (ص ٧٣ ط ١ من الرحلي). وكذا قال قريباً منه في آخر الفصل السادس من الفن الرابع من الجواهر والأعراض: «تحصيل عرشي، قد سبق منا ما أفادنا الله بإلهامه...» (ج ٢ ط ١ ص ١٥٤)، وقد تقدم كلامنا حول حكمه الحكيم في تعليقة على الموضع الأول المذكور من الأسفار.

وانّما اشترط التزام صونه عن الأغيار الأشرار؛ لأنه يؤدي إلىٰ أن الوجود الحق الصمدي صورة الصور وتمام الأشياء بنحو أعلىٰ. وإن شئت فراجع النكتة الثالثة والعشرين من ألف نكتة ونكتة. ولما كان علماء العوام بمعزل عن إدراك التوحيد القرآني قال ملتزماً صونه عن الأغيار الأشرار. وقد أجاد الخواجة الحافظ في ذلك بقوله:

بيا تا در مى صافيت راز دهر بنمايم
بشرط آن كه ننمائى بكج طبعان دل كورش

وقلت في «دفتر دل» (ص ٣٧٩ ـ ط ١):

خزف چون بى‌بهاء وبى‌تميز است — با آيينه هميشه در ستيز است
حديث چشم با كوران چه گويى — خدا را از خدا دوران چه جويى

يلزم تقوّم نوع جوهري من العرض، فإنّ الماهيّات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر علىٰ ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء، فإنّ المراد من ٱنحصار الأشياء فيها أنّ كلّ ما له من الأشياء حدّ نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكلّ شيء حدّ وإلّا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها كالوجود وكثير من الوجدانيات.

*فإن قلت: إنّ الإنسان مركّب من البدن الّذي هو مادّته ونفسه الّتي هي صورته، وقد برهن علىٰ جوهرية النفس وتجرّدها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعيّة كما ستقف عليها إن شاء الله (تعالىٰ)، وما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جارٍ في النفس الناطقة لأنّها صورة أيضاً ومبدأ للفصل في حدّ الإنسان.

قلت: إنّ للنفس الإنسانية ٱعتبارين: اعتبار كونها صورة ونفساً، وٱعتبار كونها ذاتاً في نفسها. ومناط الاعتبار الأوّل كون الشيء موجوداً لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه أعمّ من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره ولمّا كانت الصورة الحالّة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متّحد بخلاف الصّورة المجرّدة فإنّ وجودها في نفسها لمّا كان هو وجودها لنفسها بناءً علىٰ تجردها في ذاتها عن المادّة فيختلف هناك الاعتباران، ويتغاير بحسبهما الوجودان، ولهذا زوال الصورة الحالّة عن المادّة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها للمادّة وإن ٱستلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادّة لا *يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين.

---

* قوله: «فإن قلت: إن الانسان مركب...» خلاصة السؤال أن البراهين القطعية العقلية والنقلية قائمة علىٰ أن النفس جوهر مجرد، وهاهنا الحجة ناطقة بأن صور الأشياء أنحاء الوجودات، والنفس صورة الإنسان، والوجود فوق المقولة فكيف التوفيق؟ فأجاب بأن للنفس الإنسانية اعتبارين،.. الخ.

* قوله: «يوجب فسادها» أي فساد الصورة، وهكذا قوله: «لا يوجب فسادها».

إذا تقرّر هٰذا فنقول: كون الشيء واقعاً تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعاً بأعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات، فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيّتها مضافاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم بأعتبار وصورة مقوّمة لوجوده بأعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهراً كما في سائر صور المادّية علىٰ ما علمت، فكون النفس جوهراً مجرّداً وإن كان حقّاً *لكنّ كونها مقوّمة لوجود الجسم صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو بأعتباره مادّة الجسم بالمعنى الذي هو بأعتباره جنسٌ، ليس بأعتبار كونها ذاتاً جوهرية منفردة، فإنّ كونها حقيقة أحدية شيء، وكونها حالاً من أحوال البدن شيء آخر، *نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد علىٰ

* قوله: «لكن كونها...» خبر لكن هو قوله: «ليس باعتبار كونها ذاتاً جوهرية منفردة». وقوله: «صادقاً عليها» خبر بعد الخبر لكونها، أو حال. وضمير عليها راجع إلى النفس. وقوله: «الجسم» مرفوع فاعل لقوله صادقاً. وقوله: «الذي هو باعتباره مادة» أي بالمعنى الذي هو بشرط لا. وقوله: «الذي هو باعتباره جنس» أي المعنى الذي هو لا بشرط.

إعلم أن الصورة الإنسانية لسعة وجودها جامعة الأضداد فإنّها مظهر بارئها سبحانه وقد أجاد العارف الخرّاز بقوله الشريف: «إنّ الله لا يعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن...» (الفص الإدريسيّ من فصوص الحكم).

ثم قوله: «أحدية» منصوب صفة لقوله «حقيقة». وللتعبير بالأحدية شأن في المقام، وذلك لأنّ الأحدية هي المقام الجمعيّ، والواحدية هي المقام الفرقي، والنفس بصورتها الأحدية حائزة لجميع كمالات مادونها، والصورة الإنسانية الكاملة بوجودها الأحدي حائزة جميع الأسماء وعلّم آدم الأسماء كلّها، علىٰ أن صورة الشيء نحو وجود والوجود كما هو واحدٌ أحدٌ أيضاً.

* قوله: «نظير ذلك ما يقال...» أي نظير ذلك التحقيق الأنيق من أن النفس الناطقة لها اعتبار ان كانت بأحدهما من مقولة الجوهر، وبأحدهما فوق المقولة؛ كذلك نقول في دفع الانتقاض: إن النفس باعتبار مسبوقةٌ بالمادة، وباعتبار آخر غير مسبوقة بها.

اعلم أن المعلم الأول ذهب إلىٰ أن النفس حادثة مع حدوث البدن، وظاهر ما نقل عن استاذه أفلاطون من أن النفوس قديمة فكان تعلقها بالبدن حادثاً؛ كما أن صريح قول أكثر المتكلمين أيضاً كذلك أعني أنها حادثة قبل الأبدان فكان تعلّقها بها حادثاً مع قول كثير منهم بأنها جسم لطيف.

والمصنّف تصدّىٰ في عدة مواضع من هذا الكتاب لتأويل كلام أفلاطون: منها في الفصل السابع من الطرف الثاني من المسلك الخامس في العقل والمعقول؛ ومنها في الفصل الثاني من الباب السابع من كتاب النفس؛ ومنها في الفصل الثالث من الباب المذكور من كتاب النفس أيضاً؛ ومنها في هذا الموضع في قوله الآتي: «ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الإلهي...» وإن شئت فراجع في ذلك الدرس الثالث من كتابنا «اتحاد العاقل بالمعقول». ومراده من تأويل كلامه في قدم النفس في تلك المواضع أمر واحد وهو أنّ المراد من قدمها قدم مُبدِعها ومُنشيئها ويعني بالمبدع والمنشئ ربّ نوعها وان كان المبدع على الإطلاق هو الحق الواجب تعالىٰ شأنه.

فالمصنف قد جمع بين الرأيين أعني بين رأيي افلاطون وارسطو في حدوث النفس وقدمها، فعلىٰ هذا الجمع كانت النفس حادثة مع حدوث البدن على الرأيين، وما اعتنىٰ هاهنا بكلام المتكلمة. فالحدوث على الرأيين روحانية والشيخ الرئيس أشار إلىٰ بيان هذا النحو من الحدوث في آخر النمط السادس من الإشارات حيث قال:

«وعند الناطقة يقف ترتّب وجود الجواهر العقلية، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية». يعني أن جوهر النفس الناطقة في آخر مراتب الموجودات العقلية. فالنفس عند حدوثها جوهر مجرد عقلي ضعيف في آخر سلسلة الجواهر العقلية نزولاً، ثم بالاستكمال ترتقي إلىٰ معارجها حتىٰ تضاهي العقول المفارقة أو تفوق عليها.

ويسأل الشيخ عن الاستكمال المذكور لأنه أنكر في النمط السابع من الاشارات اتحاد العاقل بمعقوله أشدّ إنكار، فإنه لو لم تتّحد النفس بمعلوماتها فكيف ترتقي من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل؟

وكذلك أشار الشيخ إلىٰ ذلك النحو من حدوث النفس في الفصل الثالث من خامسة نفس الشفاء حيث قال: «إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن...».

ولا يخفىٰ عليك أنه في كلامه هذا ناظر إلىٰ ردّ المتكلمين في أمر النفس، وكذا إلىٰ ظاهر ما نسب إلىٰ أفلاطون.

وكذلك بيّن ذلك النحو من حدوث النفس في آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء حيث قال: «وممّا لا نشك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطةً مفارقة تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقىٰ...».

ويعبّر عن الحدوث بهذا المعنىٰ بأن النفس روحانية الحدوث، كما أنها روحانية البقاء. والمصنف ـ أعني صاحب الأسفار ـ لا يقول النفس حادثة مع حدوث البدن، بل يقول حادثة

قاعدة الحكماء: إنّ كلّ حادث يسبقه أستعداد مادّة من الانتقاض بالنفوس المجرّدة الحادثة كما هو رأي المعلّم الأوّل: وهو انّ البدن الإنساني لمّا أستدعى بأستعداده

بحدوث البدن، فيعبّر عن هذا الحدوث بأنها جسمانية الحدوث. ثم يصير هذا الموجود الجسماني المتكون من المادة موجوداً مجرداً باقياً بالحركة في الجوهر تحت تدبير المتفرد بالجبروت كما يأتي برهانه من ذي قبل. وقد أشرنا إلىٰ أصول رصينة في الوصول إلىٰ هذا السرّ المرموز أعني كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء في كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» وان شئت فراجع في ذلك شرح العين التاسعة منها.

إذا تقرّرت هذه الأمور حول النفس فنقول: إن من القواعد الحكمية أنّ كل حادثٍ يسبقه استعداد فهو مادة. وهذه القاعدة لا ترد نقضاً على المصنف لأنه قائل بأن النفس حادثة قد تسبقها مادة والنفس أيضاً مادّة متكونة متولدة ناشئة من صميم المادة التي سبقتها من النطفة والعلقة وغيرهما من قبل ومن بعد لأن النفس جسمانية حدوثاً أي حادثة بحدوث البدن.

وأما على القول بأنها حادثة مع حدوث البدن ـ أي كونها روحانية الحدوث كما ذهب إليه ارسطو ومتابعوه من المشائين، وأُوّل إليه ما نقل عن افلاطون أيضاً ـ فيرد الانتقاض علىٰ تلك القاعدة.

بيان النقض أن تلك القاعدة قائلة بأن النفس مادة، وكونها روحانية الحدوث قائل بأن النفس جوهر مجرد وإن كان في غاية الضعف وآخر مراتب الموجودات العقلية فكيف التوفيق؟

فالمصنِّف في صدد دفع الانتقاض الوارد على القول بكون النفس روحانية الحدوث فلا تغفل.

فقوله: «كل حادث يسبقه استعداد، مادة» جملة تامة لبيان القاعدة. ومن الانتقاض بيان لفظة «ما» في قوله: «ما يرد». وقوله: «وهو أن البدن» الضمير راجع إلىٰ لفظة «ما» في قوله: «ما يقال». وقوله: «علىٰ مقتضىٰ جود الواهب...» ناظر إلىٰ كلام سقراط الحكيم حيث سأله رجلٌ ما العلّة التي خُلق لها العالم؟ فقال: جود الله. (تاريخ الحكماء للقفطي ط ١ ص ١٩٩). وقوله: «وهذا لا يمكن» إشارة إلىٰ قوله: «وجود شيء...». وقوله: «قد فاض عليه» الضمير المخفوض راجع إلى البدن. وقوله: «استدعاها» أي استدعىٰ حقيقة النفس من حيث عدم انفكاك تلك الحقيقة عما استدعاه البدن من الصورة المدبرة. وقوله: «اقتضىٰ ذاتاً قدسية» يعني بالذات القدسية النفس. وقوله: «فمُنشِئُ وجودها جود المبدأ...» المُنشئ علىٰ هيأة اسم الفاعل. والمثالب جمع المثلبة أي العيب والنقص. وقوله: «في دفع ذلك الإيراد علىٰ تلك القاعدة «أي علىٰ قاعدة كل حادث يسبقه استعداد مادة، على القول بكون النفس روحانية الحدوث، وأما علىٰ كونها جسمانية الحدوث فالدفع أهون بل الإيراد غير وارد رأساً.

الخاص صورة مدبرة له متصرّفة فيه أي أمراً موصوفاً بهٰذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب علىٰ مقتضىٰ وجود الواهب الفيّاض وجود شيء يكون مصدراً للتدابير الإنسية والأفاعيل البشرية، وهٰذا لا يمكن إلّا أن يكون ذاتاً مجرّدة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إنّ البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عمّا استدعاه البدن، فالبدن استدعىٰ بمزاجه الخاصّ أمراً ماديّاً لكنّ جود المبدأ الفيّاض اقتضىٰ ذاتاً قدسية، وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كما مرّ فكذلك قد يكون أمر واحد، مجرّداً ومادّياً باعتبارين، فالنفس الإنسانية مجرّدة ذاتاً مادّية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به، وأمّا من حيث الذات والحقيقة فمُنشيءُ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلّا بالعرض، فهٰذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد علىٰ تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه * لا يخلو من غموض، ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الالٰهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف.

---

* قوله: «لا يخلو من غموض» وذلك لأن الإشكال يأتي من وجه آخر وهو أن الوحدة الشخصية كيف تتحقق من ضمّ كل واحد من المجرد والمادي بالآخر؟ فلا مخلص عن الإشكال إلّا بالتمسك بكون النفس جسمانية الحدوث.

ووجه آخر في بيان الغموض أن النفس إذا كانت روحانية الحدوث والتصرف فما هو سبب تخصّصها بهذا البدن دون غيره؟ والشيخ الرئيس قد تحيّر في وجه تخصص النفوس بأبدانها، والقائل بكونها جسمانية الحدوث والتصرف فهو بمعزل عن هذا التحير. وكذلك تُقبل وجوهٌ أخرىٰ من الإشكالات على القول بكون النفس روحانية الحدوث حرّرناها في العين التاسعة وشرحها من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون».

وقوله: «ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون...» أي مراده من قدمها قدم منشئها ومبدعها. وفي بعض التعليقات المخطوطة بيّن التأويل بأن ذاتها قديمة وتعلقها حادث، ولكنه بمعزل عن الصواب جداً.

*طريقة أخرىٰ ثمّ إنّك لو تأمّلت في أصولنا السابقة، وتذكّرت ما بيّنه الشيخ المتألّه السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقةٍ بسيطةٍ نوريةٍ وذلك في حكمة الاشراق، وإنّية صرفة وذلك في التلويحات، والمآل واحد إذ الظهور عين الفعليّة والوجود، وقد بيّن بالأصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنّما هو بمجرّد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أنّ الذوات المجرّدة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع، فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإنّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها.

*نكتة مشرقيّة:

لعلّك قد تفطّنت ممّا تلوناه عليك سابقاً ولاحقاً بأنّ العالم كلّه وجود والوجود كلّه

---

* قوله: «طريقة أخرىٰ» أي طريقة أخرىٰ في اثبات أن ذات المجرد ـ وهي هاهنا الصور الفصليّة النفسية فما فوقها ـ غير واقعة تحت مقولة الجوهر. ولا يخفىٰ عليك أن هذه الطريقة آكد من السابقة في كون الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر للحكم بأنها حقائق بسيطة نورية وإنّيات صرفة. ولكن يجب التوجه بأن المراد من كونها إنّياتٍ صرفة هو أن نور الوجود فيها فائق علىٰ ماهياتها جدّاً وإلاّ فكل ممكن زوج تركيبي، فتبصّر.

والأصول السابقة هي أصالة الوجود، والإمكان النوري، وكون الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات الخاصّة. وقوله: «كون النور حقيقة بسيطة» النور هو الوجود على اصطلاح الشيخ الإشراقي.

قوله: «لعلمت أن الذوات...» جواب لقوله لو تأمّلت. ثم إعلم أن المقسم في المقولات هو الماهيّة، كما يُعرّف الجوهر بأنه ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والعرض بأنه ماهيّة إذا وجدت كانت في موضوع. فكلّ ما هو ماهيّة مندرج تحت إحدى المقولات لا أنّ كل موجود يجب أن يكون إحدى المقولات، فافهم.

وقوله: «وبمراجعة كتبه» عطف علىٰ قوله: «بهذه القاعدة». وتستعرض علىٰ صيغة المجهول. وضمير «فيها» راجع إلى القاعدة.

* قوله: «نكتة مشرقية» وفي بعض النسخ المخطوطة التي عندنا: «نكتة عرشية» مكان قوله:

نور، والنور العارض نور علىٰ نور، *فأنظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث أشتماله على الصور والقوى التي هي مبادئ الأفاعيل معسكراً لجنود النفس النورية الاسفهبدية في عالم الأضداد ومحلاً لأنوارها وآثارها، وتلك القوىٰ والآلات مع أمير جيشها جميعاً وجودات صرفة وأنوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتّبة بحسب النضد والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت أستقلاله كما يشاهد من عدم أستقلال الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التأثير والإنارة، فهٰكذا حكم عالم الوجود جميعاً في كونها أشعّة وأنواراً وأضواءً وآثاراً للذات الأحديّة الواجبية إذ الوجود كلّه من شروق نوره ولمعان ظهوره، كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلىٰ له في السمٰوات والأرض إلّا أنّ بين الأشعّتين فرقاً وهو انّ أشعّة شمس العقل أحياء عاقلة ناطقة فعّالة، وأشعّة شمس الحسّ أعراض وأنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ

*ذكر إجمالي:

كلّما كانت الصورة أشدّ فعلية وشرفاً ونورية كانت المادّة القابلة لها أشدّ

«نكتة مشرقية». وقوله: «العالم كله وجود...» لأن شيئيّة الأشياء كما علمت بالصور، والصور كما عرفت أيضاً أنحاء الوجودات.

* قوله: «فانظر إلى البدن الإنسانيّ...» ويعلم من هذا البيان المبين معنى من معاني قوله عليه السّلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه. وقوله: «مع أمير جيشها» يعني به النفس. وكذلك قوله: «من نور واحد» هو النفس. وفي شرح صحيفة سيّد الساجدين عليه السّلام للسيّد عليّ خان المدني ـ رضوان الله عليه ـ «إن الوجود كله مرتبط بعضه ببعض ارتباط أعضاء الإنسان. ألا ترىٰ أن حواس الانسان وأعضاءه المنقادة له المطيعة لأمره مثلاً لا تقوم إلّا بجميع البدن، ولا البدن إلّا بالغذاء، ولا الغذاء إلّا بالأرض والماء والنار والهواء والغيم والمطر والشمس والقمر، ولا يقوم شيء منها إلّا بالسمٰوات ولا السمٰوات إلّا بالمدبرات، ولا المدبرات إلّا بالملائكة العقلية، ولا الجميع إلّا بأمر الله وإرادته وقدرته وعزّته».

* قوله: «ذكر اجمالي...» بشرحه قوله: «ذكر تفصيلي» وعليك بالتدبر التام والتعقل الكامل

في هذا الأصل الأصيل من أن الصورة كلّما كانت أشدّ فعلية كانت المادة أشد انفعالاً، فإنّ هذا الأصل القويم يجديك في مسائل المعاد، ويهديك إلىٰ سرّ ما تلوناه عليك من أن الإنسان له أبدان طولية والتفاوت بينها بالكمال والنقص. فإذا صارت النفس أشد فعلية وكانت المادة التابعة لها أشدّ انفعالاً يرزق بطيّ الأرض وما شابهه من خوارق العادات.

ثم إنّك بالتدبّر في الحجر تجد جسميته أخس من جسمية المعدني كالعقيق مثلاً، وجسمية العقيق أخس من جسمية النامي كالشجر مثلاً، وجسمية هذا أخس من جسمية الحيوان وجسمية هذا أخسّ من جسمية الإنسان فافهم؛ وليس هذا إلاّ ما يُهدينا هذا الأصل الشريفُ. وللمصنف ـ قدّس سرّه ـ تفصيل بيان وتصريح مقال في شرح هذا الذكر الحكيم والركن الركين في تعليقة منه علىٰ إلهيات الشفاء حيث قال:

«وهاهنا دقيقة مشرقية، وهي أنه إذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلاً في موضع بنفسه مجرداً عن فصل كمالي يلحقه كان بالضرورة بحسب فصله المقوّم نوعاً حقيقياً، وأنواعاً حقيقية بحسب أنحاء فصوله المقومة للماهيّة؛ وفي موضع آخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع أيضاً نوعاً حقيقياً، فنقول وجوده هناك أشد وأقوىٰ من وجوده هاهنا بما هو مادة؛ وذلك لأن شأن المادة بما هي مادةٌ القوة والاستعداد والنقص، لا الفعلية والتمام والكمال. فالشيء ما لم يكن ناقصاً لا يصير مادة لشيء آخر، بخلاف ما إذا كان متأكد الوجود قوياً في بابه.

وفي ذلك أمثلة كثيرة ألا يرىٰ أن الجسمية الطبيعية في الأجسام المعرّاة عن قوة التغذي والنمو مما يتفق ووجود أشخاص منها أدوم بقاءً وأقوىٰ تجسماً وأعظم مقداراً عن الجسمية التي للأجسام النامية وغيرها كالأشجار والحيوانات. فجسميتها التي هي مادة وجودها متبدّلة مستحيلة تحتاج إلىٰ مددٍ من خارج يصير بدلاً من جسميتها المتبدّلة حتىٰ تدوم صورتها الكمالية موجودةً شخصية تتبدل أمثال مادتها التي هي جسميتها لتبقىٰ نوعاً لا شخصاً لنقص وجودها.

وكذا الجسم النامي إذا تمّ وجوده من غير قوة حسّ وحركة إرادية كان أقوىٰ وجوداً في كمال قوّته النامية مما إذا كان مادة الحيوان إذ ليس لنموّ الحيوان وتغذيّه وتوليد أمثاله كفعل النباتات فإن هذه الأفعال التي تتفق فيها أقوىٰ وأكثر وأدوم ممّا يتفق من الحيوان.

وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق قد يكون أقوىٰ ممّا في بدن الإنسان كلّه.

وكما علمت هذا في معنى جنسي واحد بالقياس إلىٰ نوع إضافي قريب منه فقس حاله في قوة الوجود وضعفه بالقياس إلىٰ أنواع إضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود.

فالجسمية في النبات أضعف ممّا في الجماد والعنصر، وفي الحيوان أضعف من الأضعف، وفي

أنفعالاً وخسّةً وظلمةً.

ذكر تفصيلي:

الهيولى الأولىٰ كما سيتّضح منبع الخسّة ومركز دائرة الشرّ والوحشة. *تلك

الإنسان أضعف من جميع ما سبق، وفي العقلاء أضعف ممّا في الجهال، وبالجملة كلّ ما هو أكمل صورة فهو أنقص مادة.

فلا يبعد أن تنتهي مراتب البشرية إلىٰ حيث تبقىٰ صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل تبقىٰ صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني أو مثالي.

وقولنا: «تامة كاملة» معناه أنه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والأجناس والفصول موجودة بوجود واحد علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف.

وإدراك هذا المطلب الغامض لا يتيسر إلّا بقوة قدسيّة ونور إلهي تنكشف به الحقائق كما هي» (ص ١٩٤ و ٥٩٥ ط ١).

أقول: ذلك الكلام الكامل في الصورة ومادتها «من أن كل ما هو أكمل صورة فهو أنقص مادة» هو برهان ما أشرنا إليه غير مرة من أن للانسان ابداناً طويلة والتفاوت بينها بالكمال والنقص فافهم وتبصّر.

ثم إن الأبد ان الأخروية من المنامية فما فوقها يعبّر عنها بالأجسام الدهرية. فالجسم أعمّ من الجسم العنصري. ومن هذه اللطيفة القدسية قالوا إن المعاد جسماني وروحاني معاً.

ثم انّ قوله: «فلا يبعد أن تنتهي...» ليس المراد من أن الانسان ينتهي إلىٰ أن لا يكون له بدن أصلاً بل المراد من قوله بلا بدن حيواني أو مثالي أن احكام صورته العقلية غالبة على البدن جدّاً. وكيف لا يكون كذلك والإنسان مظهر بارئه ولا يكون بلا مظهر قط. فتدبّر.

* قوله: «تلك عجوزة شوهاء...» ناظر إلىٰ كلام الشيخ الرئيس من أن «الهيولىٰ كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمها يكشف قناعها غطّت دميمتها بالكمّ».

وهذه العبارة قد حرّفت في غرر الفرائد حيث جاءت الذميمة مكان الدميمة (ص ٢٢٧).

والذميمة بالمعجمة زنزشت‌خوى، وهذا المعنىٰ هاهنا ليس بمراد. والدميمة بالمهملة زنزشت‌روى، وهذا المعنىٰ هو المراد في كلام الشيخ.

وقوله: «انبتّ فيضان...» من الانبتات، أي انقطع. وقوله موحشة للطبع مستكرهة عليه...» وقد أجاد العارف الرومي في أواخر الدفتر الأول من المثنوي المعنوي:

گر چه آهن سرخ شد او سرخ نيست　　　پرتـو عاريت آتش زنـيـسـت

عجوزة شوهاء لم تصادفها نفس نورية إلّا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية، وتنوّرها بنور القوىٰ والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها، وحيث تحقّق أنّ مبدأ تلك الصور والقوىٰ والكيفيات بعد تعلّق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلىٰ فإذا انقطع تعلّق النفس عنها وانبتّ فيضان ما يفيض عليها من القوىٰ والكيفيات التي كانت ألبستها وحللها صارت كأنّها راجعة إلىٰ صرافة هيوليتها المعرّاة عن كلّ حلية وصفة في نفسها فأصبحت معرضاً للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الإنسان من رؤية أجساد الأموات الإنسانية وانقباضه من الانفراد بميّت سيّما في الليل المظلم.

*فصل (٩)

في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية

قد نسب إلىٰ أفلاطون الإلهي أنّه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه

گر شود پر نور روزن یا سرا تو مدان روشن مگـر خورشید را
وردرو دیوار گوید روشنم پرتو غیری ندارم این منم
پس بگوید آفتاب ای نا رشید چونکه من غارب شوم آید پدید
سبزها گویند ما سبز از خودیم شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم
فصل تابستان بگوید کای امم خویش را بینید چون من بگذرم
تن همی نازد بخوبی و جمال روح پنهان کرده فرّ و پر و بال
گویدش کای مزبله تو کیستی یك دو روز از پرتو من زیستی
غنج و نازت می نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان
گرم دارانت تو را گوری کنند کشکشانت در تك گور افکنند
تا که چون در گور یارانت کنند طعمه موران و مارانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی که به پیش تو همی مردی بسی
پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش

* قوله: «فصل في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية» قد صنّفنا في المثل الإلهية كتاباً عليّاً

سُقراط: *إنّ للموجودات صوراً مجرّدة *في عالم الاله وربما يسمّيها المثل الإلهية، وإنّها لا تدثر ولا تفسد ولكنّها باقية وإنّ التي تدثر وتفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة.

قد استوفينا البحث عنها على جميع شعبه. وذلك الكتاب من الكتب القيمة التي تبقىٰ مع بقاء المثل الإلهية. والحمد لله ربّ العالمين.

عطف المثل على الصور عطف تفسيري واطلاق الصور على المثل باعتبار أن شيئية الشيء بصورته، ولمّا كانت المثل هي جهات وحدة أنواعها وغاياتها وجهات حسنها وبهائها، كما أنها أربابها، ومفارقات نورية قائمة بأنفسها أطلقت الصور عليها كأنها هي الصور الحقيقية لا أفراد أنواعها المادية لاختلاط هذه بغيرها بخلاف تلك لأنها مفارقات بحسب ذاتها وهذا كقوله تعالىٰ: «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان» وهو الحي أي الحيّ الحقيقي الأصيل هو. وستأتي عبارة المصنف في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من أن لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها وماهيّتها عند الله، وهي المسميات بالمثل الأفلاطونية. أعني صور علمه تعالىٰ بالأشياء التي عجزت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية علىٰ وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول...» (ج ٢ ط ١ ص ٤٩٤) ونحوه في مفاتح الغيب (٥٩٦ ط ١)، ولكن كلامه في رسالة الحدوث خال عن هذه العناية. وتفسير المثل بصورة علمه تعالىٰ هو مذهب المعلم الثاني كما في رسالة الجمع بين الرأيين.

ثم إسناد المثل إلى افلاطون من حيث إنه ـ قدّس سرّه ـ قد أبرم إثباتها وصوّبها وبرهن علىٰ صحتها وإلاّ فالمثل إلهيةٌ قد أثبتها واعتقدها كل موحّد حقاني ويعترف بها كل من هو معترف بما قبل الطبيعة كما سنبرهن عليها.

ويعبّر عن المثل بأرباب الأنواع، وفي الصحف العرفانية بأسماء الله علىٰ ما يأتي نقله وبيانه.

* قوله: «ان للموجودات صوراً...» العبارة من هنا إلىٰ قوله: «التي هي كائنة» من الجمع بين الرأيين (ص ٦٥ ط ١ من الحجري).

* قوله: «في عالم الإله...» أي عالم المجردات والعقول. وتسميتها بعالم الإله لغلبة الأحكام الإلهية هناك فتبصّر. ثم في محبوب القلوب للديلمي: «أثبت افلاطون لكل موجود مشخص في العالم الحسّي مثالاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلي تسمىٰ تلك المثل المثل الأفلاطونية (ص ٩٥ ط ١ من الرحلي).

إعلم ان البحث عن المثل في الحكمة الإلهية يجب لوجوه:

منها أنها مخرجة الموجودات الطبيعية من النقص إلىٰ كمالها الممكن لها فإنّ رب النوع فاعلٌ

* قال الشيخ في إلٰهيّات الشفاء: ظنّ قوم أنّ القسمة توجب وجود شيئين في

وغايةً وصورةً وجهةً وحدةٍ لنوعه. ولمّا كان جهة وحدة أفراد نوعه كان علة حسنها وبهائها وجمالها.

ومنها أن المثل موضوعات حقيقية للعلوم: أي صور علمية حقيقية للأشياء كما يعتنىٰ ويهتم بها في البحث عن الوجود الظلّي الذهني، وفي البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله، ولا يتم البحثان إلّا بنيل ما هو مكتوم في المثل الإلهية.

ومنها أن عدة روايات بل آيات لا يتأتى الوصول إلىٰ حقيقتها إلّا بالوصول إلىٰ حقيقة المثل الإلهية، فافهم وتبصّر.

وقوله: «قد نسب إلىٰ افلاطون...» الأنسب ما عبر به في أول الإشراق الأول من الشاهد الثاني من المشهد الثاني من الشواهد الربوبية من قوله: «قد ورد عن افلاطون الإلهي أنه قال موافقاً لشيخه سقراط...» (ص ١٠٧ ط ١ من الحجري). ومراد الفارابي من الموجودات، الموجودات الطبيعية كما في هذا الموضع من الشواهد في حكاية مقول افلاطون: «انّ للموجودات الطبيعية صوراً مجرّدة في عالم الإله». وفي محبوب القلوب للديلمي: «أثبت افلاطون لكل موجود مشخص في العالم الحسيّ مثالاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلي تسمّىٰ تلك المثل المثل الأفلاطونية» (ط ١ ص ٩٥ الطبعة الحجرية الرحلية).

وها هنا مسألة وهي أن كثرة الصور المجردة التي هي أرباب انواعها كيف تتحقق ولا مادة هناك والكثرة انما تتحصل بالمادة؟ وحلّها سيجيء بعونه سبحانه.

ثم اعلم أن رب النوع فرد آخر من ذلك النوع فيصحّ أن يكون لنوع واحد فردان: أحدهما مفارق، والآخر مقارن. وهذه مسألة عويصة أخرىٰ وسترزق حلّها إن شاء الله.

وها هنا سؤالات أخرىٰ حول رب النوع فارتقب، وكتابنا المذكور حافل بها وكامل بأجوبتها.

والمثل جمع المثال وهو مصدر ثانٍ من باب المفاعلة كالقتال والمقاتلة. فالمثال كالمماثلة يتحقق بين شيئين يحاكي أحدهما الآخر ويشابهه ويماثله وسيأتي تفصيل البيان في ذلك. فبين الصور الطبيعية وأرباب أنواعها مشابهة ومماثلة بل ذلك الفرد المجرد الذي رب نوعه فرد من ذلك النوع.

وفي تسمية الموجود المفارق بالموجود المثالي لطيفة أخرىٰ أيضاً وهي أن هذه التسمية بالنظر إلىٰ أن من شأن المثال أن يكون أخفىٰ من الممثل، وتلك الصور أخفىٰ من الصور الهيولانية بالنسبة إلينا. وبالنظر إلىٰ أن من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل كانت الصور النوعية الهيولانية أمثلة للصور النورية كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور الخارجية.

* قوله: «قال الشيخ...» قاله في الفصل الثاني من المقالة السابعة من إلٰهيّات الشفاء (ج ٢

كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغيّر، وجعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المفارق وجوداً مثالياً، وجعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة *وإيّاها يتلقّىٰ العقل إذ كان المعقول شيئاً لا يفسد، وكلّ محسوس من هٰذه فهو فاسد *وجعلوا

ط ١ من الرحلي ـ ص ٤٦٧) بعد ذكر مقدّمة كان الصواب الاتيان بها حتىٰ يكون الطالب علىٰ زيادة بصيرة في ظن الشيخ علىٰ افلاطون الإلهي فهي ما نتلوها عليك من قوله: «إن كل صنعة فإنّ لها ابتداء نشأةٍ تكون فيها نيّة فجة، غير أنها تنضج بعد حين، ثم انها تزداد وتكمل بعد حين آخر. ولذلك كانت الفلسفة في قديمٍ مّا اشتغل به اليونانيون خُطبية، ثم خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثم أخذوا ينتبهون (يتنبّهون ـ خ ل) للتعليمي ثم للإلهي، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلىٰ بعض غير سديدة. وأول ما انتقلوا من المحسوس إلى المعقول تشوّشوا، فظنّ قوم أن القسمة توجب وجود شيئين...» إلىٰ آخر ما في الكتاب.

قوله: «نية فجّة» النّيءُ بالكسر والياء والهمزة: گوشت نيم پخته. وكلمة فجة عطف تفسيري، والفجة ميوه خام. بكسر الفاء. وقوله: «خطبية» أي خطابية لا برهانية. ثم إن هذه الدعاوىٰ من الشيخ ـ رضوان الله عليه ـ غير مسموعة.

* قوله: «وإياها يتلقىٰ العقل...» يعني أن تلك الصور المجردة النورية كما أنها أرباب الأنواع كذلك أنها الموضوع الحقيقي للعلم أيضاً. وقد مرّ بيان الأمر الثاني ـ أعني كونها موضوعاً حقيقياً للعلم ـ في البحث عن الوجود الذهني فتذكر. وكلمة إذ تعليلية.

قوله: «فسمّوا الوجود المفارق موجوداً مثالياً...» هذه التسمية بالنظر إلىٰ أن من شأن المثال أن يكون أخفىٰ من الممثل، وتلك الصور أخفىٰ من الصور الهيولانية بالنسبة إلينا. وإن نظر إلىٰ أن من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل كانت الصور النوعية الهيولانية أمثلة للصور النورية كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة. وإن شئت فراجع شرح القطب الشيرازي علىٰ حكمة الإشراق (ص ٢٥١ ط ١ من الهجري).

وقال القطب في شرحه علىٰ حكمة الإشراق: «أخبر الحكم الفاضل والإمام الكامل زرادشت الآذربايجاني عنها ـ أي عن المثل الإلهية ـ حيث قال: العالم ينقسم بقسمين مينوي هو العالم النوراني الروحاني، وگيتي هو العالم الظلماني الجسماني...» (ص ٣٧٢ ط ١).

* قوله: «وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه، وإيّاها تتناول» أي العلوم والبراهين تقصد

العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإيّاها تتناول. وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي، ويقولان إنّ للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيـه الأشخاص ويبقىٰ مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق، انتهىٰ. ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أوّلاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه، وما يقدح به في كلّ من وجوه التأويل، ثمّ ما هو الحقّ عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنقول: *قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيّة المجرّدة عن اللواحق لكلّ شيء القابلة للمتقابلات، ولا شكّ انّ أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلّم الأول مع جلالة شأنه أجلّ من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب أعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين أعتبار الماهيّة لا بشرط أقتران شيء معهـا وبـين أعتبارها بشرط عدم الاقتران، أو الخلط بين الواحد بالمعنىٰ والواحد بالعدد والوجود حتّىٰ يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنىٰ كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين، أو الجهل بأنّ الإنسان إذا لم يكن في حدّ ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن يكون القول بأنّ الإنسان

نحو هذه الصور المفارقة المعقولة وتتناولها. وذلك لأن العلوم والبراهين لا تتناول الجزئي من حيث هو جزئي لأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً. فهذه إشارة إلى الصورة المفارقة، وكذلك ضمير إياها راجع إليها. وضمير فعل تتناول راجع إلى العلوم والبراهين.

واعلم أن قولهم إن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء، انما يتراءىٰ في بادئ النظر أنه يستقيم علىٰ نظر فيلسوف إلهي بعد ما علم بالبراهين القاطعة من قاعدة إمكان الأشرف، ومن طريق الحركة، ومن طريق لزوم الصُور والجامع للصور الجسمية، ومن طريق حكم السنخية بين العلة ومعلولها، وإلّا لمجرّد النظر إلىٰ نوع طبيعي كالإنسان والإبل والنحل مثلاً لا يوجب القسمة المذكورة، فتدّبر.

* قولـه: «قد أول الشيخ الرئيس...» الشيخ الرئيس توهّم أن المثل الإلهية هي الصور المعلّقة، كما ذهب إليه الدوّاني أيضاً تبعاً له.

قال الشيخ البهائي في المجلد الرابع من كشكوله: «قال الشيخ الرئيس في رسالته التي وضعها لتحقيق علم الباري جلّ وعزّ: العلم انما هو حصول الصورة المعلومة، وهي مثال مطابق

من حيث هو إنسان واحد أو أبديّ، أو غير ذلك ممّا هو معاين لحدّه قولاً مناقضاً، أو الظن بأنّ قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أنّ إنسانية واحدة بعينها باقية، كيف

للأمر الخارجي. وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها. ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر فإنه يستلزم الدور والتسلسل وأن لا تكون علماً له؛ وليست صوراً معلقة أفلاطونية لأنا أبطلنا ذلك؛ ولا من الموجودات الخارجية إذ العلم لا يكون إلّا صورة. فلم يبق من الاحتمالات إلّا أن تكون في صقع من الربوبية. وأنت إن لم تدرك كيفيّة هذا فلا بأس لأن خطر العلم أضيق من ذلك...» (ص ٤٦٢ ط ١ من الحجري المعروف بطبع نجم الدولة).

وقد تقدّم كلامنا في ذلك في تعليقة على ذيل الإشكال الثاني على الوجود الذهني حيث قال المصنف: «ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبحية ليست مثل افلاطون...» من أن قوله هذا ردّ على توهم الشيخ الرئيس في أن المثل الإلهية هي الصور المعلقة (ص٤٠٥ ج١).

وجملة الأمر أن الشيخ الرئيس توهم أولاً أن المثل الإلهية هي الصور المعلّقة، ثم أوّل كلام افلاطون ثانياً بأنّ تلك الصور المعلّقة هي وجود الماهيّة المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات، أي أولها بالكلّي الطبيعي والتمثال الذهني، والماهيّة المجردة هي الماهيّة المطلقة المسماة في عرف الميزان بالكلّي الطبيعي. والمصنف تصدّى بردّ تأويله بقوله: «ولا شك أن افلاطون...».

وكذا قال في ردّ الشيخ نحو قوله هذا في الشواهد الربوبية: «وجلالة قدر افلاطون أعظم من أن تشتبه عليه هذه الاعتبارات العقلية، كيف والكلي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل إلّا بالعرض...» (ص ١٠٩ ط ١ من الحجري). وإنما وصف افلاطون بقوله: «الذي أحد تلاميذه المعلم الأول» لأنّ المعلم الأول ارسطو رئيس المشائين ومعلّمهم والشيخ منهم، وكأنّ صاحب الأسفار يقول للشيخ إن المعلم الأول الذي هو رئيسكم هو تلميذ أفلاطون فكيف يصح أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد... الخ؟.

وقوله: «بين التجريد بحسب اعتبار العقل» أي الماهيّة المجردة التي هي الكلّي الطبيعي كما زعمه الشيخ من كلام افلاطون. وقوله: «وبين التجريد بحسب الوجود» أي الوجود المفارق الخارجي كما هو مراد افلاطون. وكذلك قوله: «أو بين اعتبار الماهيّة لا بشرط اقتران شيء معها» كما زعمه الشيخ من كلام افلاطون، فإنّ الماهيّة المجردة عن اللواحق هي الكلي الطبيعي الذي يؤخذ بلا شرط اقتران شيء معها ولذا كان قابلاً للمتقابلات؛ وقوله: «وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران» كما هو مراد افلاطون لأن الموجود المفارق العقلي مأخوذ بشرط لا، أي بشرط عدم اقتران شيء معها لأنه مفارق نوري عيني.

والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها *ممّا لا يخفىٰ على المتوسّطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء.

*وقال المعلّم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو: إنّه إشارة إلىٰ أنّ للموجودات صوراً في علم الله ـ تعالىٰ ـ باقية لا تتبدّل ولا تتغيّر، *وبيّن

---

* قوله: «مما لا يخفىٰ على المتوسطين...» ناظر إلىٰ كلام الفاربي في الجمع بين الرأيين حيث قال في بحث المثل: «...فان ذلك ممّا يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها...» (ص ٧٢ ط ١ من الحجري).

* قوله: «وقال المعلم الثاني...» قد سلك المصنف مسلك المعلم في تفسير المثل حيث قال في مفاتيح الغيب: «إن افلاطون العظيم قال في بعض سؤالاته عن طيماوس: ما الشيء الكائن ولا وجود له، وما الشيء الموجود ولا كون له؟ يعني بالأول الزمان والزمانيات المتجددة الأكوان لأنه لم يؤهّلها اسم الوجود، لما علمت أنها ضعيفة الوجود، متشابكة مشوبة بالعدم؛ ويعني بالثاني الصور المفارقة هي وجودها فوق الكون والزمان والحركة وما قبل الطبيعة المتجددة، وحق لها اسم الوجود لكونها صور علم الله باقية عنده» (ص ٥٩٦ ط الرحلي).

ونحـو كلامـه في المفـاتيح هو ما قاله في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب أعني به الأسفار حيث قال بعد نقل طائفة من كلام افلاطون ما هذا لفـظه: «قـد أفادت كلماته الشريفة النورية أصولاً حكمية حقية لطيفة: منها أن لكل صورةٍ محسـوسـةٍ صورةً معقـولةً من نوعها وهي صورة ذاتها وماهيّتها عند الله، وهي المسماة بالمثل الأفلاطونية أعني صور علمه تعالىٰ بالأشياء، التي عجزت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية علىٰ وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلىٰ صحّة القول بها في بعض كتبه...» (ج ٢ ط ١ ص ١٦٦).

ولمّا كان تأويل المثل بالصور له محمل صحيح يوافق ما يختاره المصنف في الكتاب ويحقّقه، لم يردّ تأويل المعلم الثاني وقد اكتفىٰ بنقل عبارته في التأويل من كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو، وأما التأويلات الأخرىٰ من الشيخ والعلامة الخفري والمير محمّد باقر الداماد والدوّاني فقد ردَّ كلَّ واحدٍ منها، فتبصّر.

* قوله: «وبين ذلك بعض المتأخرين...» هذا تأويل آخر وهو تأويل ثالث. وقوله ذلك إشارة إلىٰ كلام افلاطون، لا أنه إشارة إلىٰ قول المعلم الثاني وبيان له كما يقول المصنّف في ردّه وهذا التأويل مستبعد جدّاً. فتبصّر ولا تغفل. وذلك البعض من المتأخرين هو العلامة الخفري. ولا يخفىٰ عليك أن الخفري قال ما قاله الشيخ في التأويل وليس هو تأويل آخر مع طول كلامه

ذلك بعض المتأخّرين حيث قال: إنّ في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادّته وعوارضه المخصوصة، وهذا هو الانسان الطبيعي، ولا شكّ في أن يتحقّق شيء هو الإنسان منظوراً إلىٰ ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة، على الإنسانية، وهو المعنى الّذي يحمل علىٰ كثيرين من زيد وعمرو، *والإنسان المجرّد عن العوارض الخارجية المتشخص بالتشخّصات العقلية، فحين يحمل العقل الإنسان علىٰ زيد وعمرو التفت لا محالة إلىٰ معنىً مجرّد من العوارض الغريبة حتّىٰ انّه مجرّد عن التجرّد والإطلاق فهذا المعنىٰ له وجود لا محالة، فإمّا أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل على الأوّل لزم أن يكون المشخّص عارضاً خارجياً مؤخّراً عن الماهيّة في الوجود فتعيّن الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخّصاً بتشخّص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلىٰ تشخّصه، وهذا المعنىٰ جوهر لحمله على الجواهر حملاً اتحادياً *فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول تكون تلك الجواهر ماهيّات الموجودات الخارجية، وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون.

فإن قيل: المشهور انّ أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيّات كلّيات للأفراد الخارجية.

قلت: لعلّ مراده بالأعيان العقول فإنّها أعيان العالم الحسّي، والعالم الحسّي

وترعّده وتبرقّه، ولذلك لم يأت به المصنف في قوله الآتي في هذا الفصل: «اجمال فيه إكمال» مع أنه أتىٰ بتأويلاتهم اجمالاً.

* قولـه: «والإنسان المجرّد...» عطف علىٰ زيد وعمرو يعني أن ذلك المعنىٰ يحمل على الأفـراد المادية كزيد وعمرو، وعلى الفرد المجرد العقلاني الذهني أيضاً كالإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخص بالتشخصات العقلية. فقوله: «المتشخص» صفة للإنسان، وما في النسـخ المطبوعة من المتشخصة مكان المتشخص فهو محرّف بلا كلام.

* قوله: «فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول» يعني بالعقول العقول الإنسانية والأذهان الآدمية. وقوله: «وهذا هو بعينه مذهب افلاطون» وهذا هو بعينه ليس بمذهب افلاطون بل هو اختلاق وافتراء عليه. وقوله: «وقلت لعل مراده بالأعيان العقول» يعني بالعقول العقول الإنسانية والأذهان الآدمية من حيث إنها من الأعيان الخارجية.

إنّما هو ظلّ لها عنده انتهىٰ كلامه. وهذا التأويل مستبعد جدّاً إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو علىٰ مذهبهم يدلّ علىٰ أنّ تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحلّ وقد نقل عنه إنّه قال: إنّي *رأيت عند التجرّد أفلاكاً نورية. *وعن هرمس انّه كان يقول: إنّ

---

* قوله: «رأيت عند التجرّد أفلاكاً نورية» وأشار إلىٰ ذلك العارف السنائي بقوله:

آسمانها است در ولايت جان　　كار فرماى آسمان جهان

در ره روح پست و بالاهاست　　كوههاى بلند وصحراهاست

وقد بسط شرح البيتين العارف الرومي في الدفتر الأول من المثنوي بقوله:

غيب را ابرى وآبى ديگر است　　آسمان وآفتابى ديگر است

نايد آن إلاكه بر خاصان پديد　　باقيان في لبس من خلق جديد

وأبيات أخرىٰ في ذلك فراجعه، وكذلك راجع شرح المتألّه السبزواري عليه أيضاً (ص ٦٣ ط ١)، أو كتابنا في المثل الإلهية.

* قوله: «وعن هرمس انه كان يقول...» في محبوب القلوب للديلمي: «هرمس الهرامسة المسمّىٰ عند العبرانيين أخنوخ، وعند اليونانيين إرميس، ومعنىٰ ارميس عندهم عطارد، وعند العرب إدريس كما سمّاه الله تعالىٰ في كتابه العزيز لكثرة دراسته» (ص ٣٨ ط ١ من الرحلي).

واعلم أن إدريس عليه السّلام هو إلياس عليه السّلام لأنه كان قبل الغيبة إدريس نبياً، قوله ـ عزّ من قائل ـ: «واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبيّاً» (مريم ٥٦)، وصار بعد الغيبة إلياس رسولاً، قوله ـ علت كلمته ـ: «وإن إلياس لمن المرسلين» (الصافّات ١٢٣). وفي هامش المصباح الصغير للشيخ الطوسيّ: «إدريس ـ عليه السّلام ـ هو أخنوخ رفع إلى السماء بعد ثلاثمائة وخمس وستين.

إعلم أن كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر في سبع وعشرين كلمة، الكلمة الرابعة منها هي: «فصّ حكمة قدّوسية في كلمة إدريسية»، والكلمة الثانية والعشرون منها هي: «فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسية». ثم قال الشيخ: «إلياس وهو إدريس عليه السّلام كان نبياً قبل نوح، ورفعه الله مكاناً علياً ـ وكان إلياس الذي هو إدريس...». وقد بسطنا القول فيه في رسالتنا «نهج الولاية» (١١ رسالة ط١ ص ١٥٤ ـ ٢٤٥)؛ وأشرنا إلىٰ نكات في شرحنا علىٰ فصوص الحكم، وأومأنا إلىٰ ايقاظات في تعليقاتنا علىٰ شرح فصوص القيصري عليه.

ثم في معنىٰ إدريس عندهم عطارد، أيضاً سرّ لطيف فإن روحانية عطارد تناسب روحانية

ذاتاً روحانية ألقت إليّ المعارف فقلت: من أنت؟ قال أنا طباعك التامّ، ولو لم تكن لكلماتهم دلالة صريحة على أنّ لكلّ نوع فرداً موجوداً مجرّداً شخصياً في عالم الإبداع لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنّه يجب من أقوالهم أن تكون في العقـول خطوط وسطوح، وأفلاك ثمّ توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار، وأن توجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وأخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارّة، وبالجملة كيفية فاعلة منفعلة وكلّيات وجزويات وموادّ وصور في شناعات أخر.

*وقال شيخنا وسيّدنا ومن إليه سندنا في العلوم ـ أدام الله علوّه ومجده ـ في

ادريس عليه السّـلام لأن عطارد هو كاتب الفلك ولعلماء الأحكـام فيه كلمات سامية، ولأهل السلوك في استمدادهم من روحانيته باذن الله سبحانه لطائف عالية، يرشدك إلى بعض الإيماضات في ذلك كتاب السر المكنون والجوهر المصون في علم الحروف للشيخ الأكبر محيي الدين الطائي.

واعلم أن لنا حول كلام الخفري بعض الإيرادات حرّرناها في كتابنا «المثل الإلهية» رأينا الإعراض عن الإتيان بها هاهنا أولى فليراجع الطالب ذلك الكتاب.

* قوله: «وقال شيخنا وسيّدنا...» يعني به أستاذه المير محمّد باقر الداماد. وسيأتي قوله في ذلك في البحث المترجم بقوله: «إجمال فيه إكمال» من هذا الفصل أيضاً. حيث يقول: «ومنهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهيولانية...».

ويعني بقوله: «سندنا في العلوم» العلوم العقلية والنقلية مطلقاً، كما صرّح بذلك في أول شرحه الشريف المنيف على الجامع الكافي حيث قال في شرح الحديث الأول من كتاب العقل والجهل: «أخبرني سيّدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينيّة والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية: السيّد الأجل الأنور، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي، والفقيه الرباني، سيّد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علامة الزمان وأعجوبة الدوران، المسمّى بمحمّد الملقب بباقر الداماد الحسيني ـ قدّس الله عقله بالنور الربّاني ـ...».

وقال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في الموضع المذكور في وصف أستاذه العلامة الشيخ البهائي ما هذا لفظه: «حدّثني شيخي وأُستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين محمّد العاملي الحارثي الهمداني ـ نوّر الله قلبه بالأنوار القدسية ـ...».

أقول: ومما أباهي وابتهج به هو أن شجرة انتسابي الطيبة إلى حملة العلم ورواة أحاديث آل طه ويس تنتهي إلى صدر المتألهين عن أستاذيه المذكورين عن مشائخهما ـ رضوان الله عليهم ـ

إلىٰ الأئمة المعصومين ـ عليهم السّلام ـ. وقد شرّفني بذلك الانتساب الروحاني شيخي وأستاذي في العلوم أبو الفضائل معلم العصر العلامة ذو الفنون المفرد في جمع العلوم، الزاهد الذي عزفت نفسه عن الدنيا وما فيها فتساوىٰ عنده حجرها وذهبها، آية الله الكبرىٰ وكلمته العليا: الحاج الميرزه أبو الحسن الطهراني ابن المولىٰ محمّد ابن المولىٰ غلام حسين ابن المولىٰ أبي الحسن الطهراني، الشهير بالعلامة الشعراني ـ أفاض الله سبحانه علينا بركات أنفاسه النفيسة القدسيّة ـ.

قوله: «في بعض كتبه العقلية» يعني به كتابه الأفق المبين، والقبسات (ص ١٠٦ ـ إلىٰ ص ١١١ من المطبوع الحجري ط١) قوله: «وميض، هل بلغك ما ينسب إلىٰ إمام الحكمة افلاطون...».

ثم لابدّ لنا من اشارة إلىٰ أمور يبتنىٰ عليها فهم مراد المير من تأويله المثل الإلهية:

القضاء هو الحكم الكلّي، والقدر ـ بفتح الدال ـ جزئياته ومصاديقه. مثلاً حكم الأديب بأنّ «كل فاعل مرفوع» قضاء، وقولنا علم زيد، وذهب عمرو، ومات بكر ونحوها، كل واحد منها قدره.

وفي شرح المحقق الطوسي على الفصل الواحد والعشرين من النمط السابع من إشارات الشيخ الرئيس أنّ «القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعةً ومجملةً علىٰ سبيل الإبداع. والقَدَر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعدَ حصول شرائطها مفصّلةً واحداً بعد واحد». كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: «وإن من شيءٍ إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدر معلوم» (الحجر ٢١).

وتفسير القضاء على الوجه المذكور هو السائر في قلم أرباب الحكمة، وهذا المعنىٰ هو المراد من عبارة صاحب الأفق المبين من القضاء العلمي، ولكنه في تأويل المثل لا يعني بالقضاء هذا المعنىٰ أي القضاء العلمي، بل يعني القضاء العيني.

وأما القضاء العيني فهو اصطلاح خاص أبدعه صاحب الأفق المبين. ومراده منه هو هذه الصور الهيولانية في هذا العالم. وبعبارة أخرىٰ أن القضاء العيني هو أعيان هذه الموجودات المادّية التي تلينا.

وأما القدر في عبارة السيّد صاحب الأفق المبين فهو أيضاً علىٰ قسمين قدر علمي وهو النفس المنطبعة الفلكية ولكنه ليس بمراد، وقدر خارجي وهو الحوادث والكائنات، وهذا هو المراد في بيان المثل علىٰ وهمه وزعمه.

وأما الدّهر فهو كالقضاء أيضاً له معنىٰ سائر في قلم أرباب الحكمة وهو نسبة الثابت إلىٰ

بعض كتبه العقلية إن القضاء علىٰ ضربين مختلفين علمي وعيني، وكما يصحّ أن يعني به ظهور في العلم *وتمثّل في العالم العقلي فكذلك يصحّ أن يعنى به وجود في الأعيان، وعلّمناك أنّه تمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء، فَرَبُّ القضاء والقدر وراء ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له مجملة ومفصّلة وهو واسع عليم، وإنّ ما *يوجد في وعاء الدهر ويتمّ

المتغير. فإن نسبة الثابت إلى الثابت سرمد كنسبة الباري جلّ شأنه إلىٰ أسمائه وعلومه؛ ونسبة الثابت إلى المتغير دهر كنسبة علومه الثابتة إلىٰ معلوماته المتجدّدة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمّتها بالمعية الوجودية؛ ونسبة المتغير إلى المتغير زمان كنسبة معلوماته بعضها إلىٰ بعض بالمعية الزمانية. هذا التفسير في السرمد والدهر والزمان قد أتىٰ به المحقق الطوسي في شرحه علىٰ الفصلين الثامن والتاسع من النمط الخامس من الإشارات، والمصنّف صاحب الأسفار في آخر الفصل الثالث والثلاثين من المسلك الثالث منه (ج ١ ط ١ ص ٢٤٠).

فالدّهر بذلك المعنىٰ ليس مراد صاحب الأفق المبين، بل هو أبدع اصطلاحاً خاصّاً في معنى الدهر، بأن الدهر وعاء القضاء العيني الجمعي في عالم القضاء العيني. فالدهر بالمعنى الأول هو ما فوق الأعيان الخارجة المادية وصار وراء عالم الطبيعة، وبالمعنى الثاني هو وعاء الأعيان الخارجة المادية بضرب من الاعتبار في عالم الطبيعة.

وبعد اللّتيّا والتي في تأدية العبارات الثقيلة والاصطلاحات الجديدة المثقلة المتعبة صار معنى المثل عنده هو أنفس تلك الأعيان الهيولانية في نشأة الشهادة المطلقة باعتبار مثولها الجمعي لدىٰ ربّ القضاء والقدر، وهو ما ترىٰ. والحق فيه هو كما قال تلميذه صاحب الأسفار: حمل كلام إمام اليونانيين وغيره من القائلين بالمثل علىٰ ذلك المعنىٰ في غاية البعد.

فإن قلت فأين معنىٰ المثل في كلامه؟ قلت: الحق معك، ولعلّ صاحب الأفق المبين قد ارتضىٰ واكتفىٰ في وجه تسميتها بالمثل بكونها متمثلة بين يديه سبحانه وتعالىٰ، ومثولها عنده، كما يأتي في هذا الفصل نقل خلاصة كلامه في المثل في البحث المترجم بقوله: «إجمال فيه إكمال» حيث قال: «ومنهم ـ يعني به أستاذه السيّد الأجل الميرداماد ـ ذهب إلىٰ أنه إشارة إلىٰ هذه الصور الهيولانية ـ إلىٰ قوله: ومثولها بين يديه، إلىٰ قوله: متمثلة بين يديه» وفيه ما فيه.

* قوله: «وتمثل في العالم العقلي» أي في القضاء العلمي. وقوله: «فكذلك يصح أن يُعنىٰ به وجودٌ في الأعيان» أي في القضاء العيني. وقوله: «تمتنع اللانهاية بالفعل في القدر» اللانهاية تمتنع في القدر أي في الحوادث والكائنات بالأدلة الدالة علىٰ تناهي الأبعاد علىٰ زعمه.

* قوله: «يوجد في وعاء الدهر» أي الدهر على اصطلاحه، وهو وإن كان نسبة الثابت إلى

وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغيّر ويبقىٰ تحقّقه بتمامه في وعاء الدهر بقاءً دهرياً لا زمانياً، فإنّه يجب أن يكون متناهي الكمية سواء كان في الآزال أو في الآباد، وإنّ الماديات ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند ربّ القضاء والقدر، متأخّرة عن حصول موادّها بل هي وموادّها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول: إنّ المادّيات انّما هي مادّية في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر، وفي الحصول الحضوري عند العليم الحقّ، فَافْقَهْ أنا نعني بذلك سلب سبق المادّة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ منها هناك حتّىٰ يصير المادي مجرّداً باعتبار آخر، وأحقّ ما تسمّىٰ به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحقّقها في وعاء الدهر: المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية، وبحسب وقوعها في القدر أي حُصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سرّ مرموز الحكماء من أهل التحصيل، وإنّي لست أظنّ بإمام اليونانيين غير هذا السرّ إلّا أنّ أتباع معلّم المشائية أساؤوا به الظن، واستناموا إلىٰ ما سوّلته لهم أوهامهم، وقصروا في الفحص ووفرّوا علىٰ وقيعتهم في المثل الأفلاطونية وعدّ مساويها فلم يكن اعتناؤهم إلّا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة، انتهت عبارته.

وحاصلها انّ جميع المادّيات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها

المتغير ولكن الثابت والمتغير كليهما في عالم القضاء العيني علىٰ زعمه.

وقوله: «وان الماديات ليست في القضاء...» خبر ليست قوله الآتي: «متأخرة عن حصول موادّها ووجه عدم تأخرها عن موادّها قد علّمناكه آنفاً. وقوله: «إنما هي مادية في القدر» أي في القدر الخارجي الذي بمعنى الكائنات.

والمتألّه السبزواري في غرر الفرائد قال في تأويل المثل علىٰ زعم صاحب الأفق المبين. (ص ١٩٧ ط الناصري):

قيل المثال صور الهيولىٰ	بما تضاف للمبادي الأولىٰ
حيث زمانياتها والأزمنة	مثل مكانيّاتها والأمكنة
كالآن والنقطة في الدهر جُمّع	فالشيء فيه مع هيولاه اجتمع

إلىٰ بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها بالقياس إلىٰ إحاطة علم الله ـ تعالىٰ ـ إليها علماً إشراقياً شهودياً وآنكشافاً تامّاً وجودياً في درجة واحدة من الشهود والوجود، لا سبق لبعضها علىٰ بعض من هذه الحيثية. فلا تجدّد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحقّ الأوّل، فلا آفتقار لها في هذا الشهود إلى آستعدادت هيولانية وأوضاع جسمانية. فحكمها من هذه الجهة حكم المجرّدات عن الأمكنة والأزمنة. فالأقدمون من الحكماء وما راموا بالمثل المفارقة إلاّ هذا المعنىٰ دون غيره لئلا ترد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة. ولك أن تقول: بعد تسليم أنّ الأشخاص الكائنة الّتي وجودها ليس إلاّ وجوداً مادياً صحّ كونها مجرّدة بآعتبار آخر لكن لا ريب في أنّها متعدّدة في وجوداتها، والمنقول عن الافلاطونيين من أنّ لكلّ نوع جسماني فرداً مجرداً أبدياً دالّ علىٰ وحدتها كما يدّل علىٰ تجرّدها، كيف والتجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه. فحمل كلامهم علىٰ ذلك المعنىٰ في غاية البعد.

*وأوّل بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلّقة الّتي هي في عالم

---

* قوله: «وأوّل بعضهم...» هذا البعض هو الملاّ جلال الدين الدوّاني، أول المثل الإلهية إلى الموجودات المعلّقة المثالية في عالم المثال المنفصل. وقد دريت أن الشيخ الرئيس أيضاً زعم أن تلك المثل الإلهية هي المثل المعلّقة، والدوّاني تبعه في ذلك. وقد تقدّم القول الحق في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ من أن الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون لأن هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الأفلاطونية أيضاً وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه مثلٌ معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة...».

وقوله: «سود زرق» السود جمع الأسود والسوداء، وكذلك الزرق جمع الأزرق والزرقاء. كالحور العين جمع الأحور والحوراء، والأعين والعيناء. وفي باب جمع التكسير من ألفيّة ابن مالك:

فُعْلٌ لنحو احمر وحمرا وفِعْلَةٌ جمعاً بنقلٍ يُدرىٰ

وتلك الصور المكروهة والحسنة البهيّة هي تمثل الملكات المكسوبة أو المكتسبة في البرزخ الصعودي. وقد تقدم بعض الإشارات في ذلك في الفصل المذكور من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ. وسيأتي تنقيب البحث عن ذلك في كتاب النفس ومبحث معادها.

المثال، وهو أيضاً غير صحيح لما سبق.

أمّا أوّلاً فلأنّ هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلّقة قائلون أيضاً بالمثل الأفلاطونية.

وأما ثانياً فلأنّ تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه الأشباح المعلّقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذّب بها الأشقياء وهي صور سود زرق مكروهة تتألّم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعّم بها السعداء، وهي صور حسنة بهيّة بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

*وذهب الشيخ المتألّه المتعصّب لأفلاطون ومعلّميه وحكماء الفرس موافقاً لهم إلىٰ أنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركّباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرّد عن المادة *معتنٍ في حقّ ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربّه.

وقد أستدل علىٰ إثباتها بوجوه:

الأوّل: *ما ذكره في المطارحات وهو أنّ القوى النباتية من الغاذية والنامية

---

* قوله: «وذهب الشيخ المتأله...» يعني به الشيخ المقتول السهروردي صاحب حكمة الإشراق المشتهر بالشيخ الإشراقي. والإشراقيون رئيسهم أفلاطون كما أن المشائين رئيسهم ارسطو. وكان الشيخ السهروردي مروّج مذهب أفلاطون أي مذهب الإشراق، كما أن الشيخين العظيمين الفارابي وابن سينا كانا مروّجي مذهب أرسطو أي المشاء. قال الشيخ الإشراقي في أول المنطق من حكمة الإشراق ما هذا نصّه في حقّه وحق أفلاطون: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عزّ وجلّ، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور...» (ط ١ ـ ص ١٦).

* قوله: «معتنٍ في حق ذلك النوع...» الاعتناء هو عناية ربّ النوع إلىٰ أفراده المادية، وتعلقه بها تعلّق تدبيرٍ وتكميلٍ لا تعلق استكمال كتعلق نفوسنا بأبداننا؛ وسيأتي أنّ ربّ النوع لتجرده نسبته إلىٰ جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها.

* قوله: «ما ذكره في المطارحات» راجع الصفحة ٤٥٣ من الطبعة الأولىٰ منه. ولكن ما في الكتاب كأنه نقل بمعنىٰ ما في المطارحات وتحرير آخر. وقوله: «فلحلولها في محل كيف كان» أي سواء كان مستغنياً عن المحل أم لا، في قبال رأي المتأخرين.

والمولّدة أعراض امّا علىٰ رأي الأوائل فلحلولها في محلّ كيف كان وامّا علىٰ رأي المتأخّرين فلحلولها في محلّ يستغنى عنها لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولىٰ وإلّا لما صحّ وجود العناصر والممتزجات العنصرية وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولىٰ لزم أن تكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً. وإذا كانت هذه القوىٰ أعراضاً فالحامل لها إمّا الروح البخاري أو الأعضاء فإن كان هو الروح الّذي هو دائم التحلّل والتبدّل فتتبدّل القوى الحالّة بتبدّل محالّها وإن كان الأعضاء، وما من عضو منها إلّا وللحرارة سواء كانت غريزية أو غريبة عنها عليها سلطنة. فالأجسام النباتية لاشتمالها علىٰ رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة. فتتبدّل أجزاؤها وتتحلّل دائماً. فإذا بطل جزء من المحلّ بطل ما فيه من القوّة. ويتبدّل الباقي بورود الوارد من الغذاء. فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زماناً يمتنع أن يكون هو القوّة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم. وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوّة والأجزاء الّتي ستحدث بعد ذلك. لأنّ وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل *ولأنّ القوّة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلالاً تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلىٰ جهات مختلفة، وتسدّ بالغذاء ما تحلّل منه وتلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيّات والجهات. فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان. وما ظنّ أنّ للنبات نفساً مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ *وإلّا لكانت ضائعة معطّلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك محال. ثمّ القوّة المسمّاة عندهم بالمصوّرة قوّة بسيطة

---

* قوله: «ولأن القوة النامية تحدث...» ضمائر أفعال تحدث وتسدّ وتلصق راجعة إلى القوة النامية. وخلالاً منصوبة على المفعولية لفعل تحدث. وهي بالكسر جمع الخلل بالفتح بمعنى المنفرج بين الشيئين، ووجهه في المقام ظاهر.وضمير فعل تستلزم راجع إليها أعني أنه راجع إلى الخلال.

* قوله: «وإلّا لكانت ضائعة...» كلام في غاية المتانة والجودة. وعلىٰ هذا المنوال أن الحيوانات

فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع، وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن إذا تأمّل ذلك وما أنضمّ إليه من الحكم وعجائب الصنع الّتي في كتاب الحيوان والنبات علم أنّ هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوّة لا تصرّف لها ولا إدراك، بل لابدّ وأن تكون صادرة عن قوّة مجرّدة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها، ويُسمّي تلك القوّة المدبّرة للأجسام النباتية عقلاً، *وهو من الطبقة العرضية الّتي هي أرباب الأصنام والطلسمات.

فإن قلت: يجوز أن تكون تلك القوّة الفاعلة لأبداننا والمدبّرة لها هي نفوسُنا

العجم ليس لها نفوس ناطقة وإلّا يلزم القسر الدائم المستلزم للقبح واللغو في فعل الحكيم. وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في العين الواحدة والعشرين من عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون.

وقوله: «ثم القوّة المسمّاة عندهم بالمصوِّرة...» وعلىٰ هذا المنوال قال المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد: «والمصوّرة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً (ص ١٩٤ من المطبوع بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). والتحقيق التام في هذه المسألة يطلب من العين الثانية والثلاثين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون مسائل النفس.

* قوله: «وهو من الطبقة العرضيّة...» أرباب الانواع عقول مفارقة فهي بالنسبة إلىٰ ما فوقها من القواهر الأعلين في طول تلك القواهر، كما أن أفراد كل نوع في طول ذلك النوع، وأما تلك الأرباب بنسبة بعضها إلىٰ بعض آخر فمن الطبقة العرضيّة، وذلك لأن السلسلة الطولية جارية بين العلل ومعلولاتها، وأما الطبقة العرضية فهي في ما لا تكون بينها علية ومعلولية.

وأما الأصنام والطلسمات فالمراد منها أفراد النوع الطبيعية ففي حكمة الإشراق: «فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري، وهذا هو المسمىٰ بالمثل الأفلاطونية» (ص ٣٤٨ من شرح حكمة الإشراق للقطب ـ ط ١). وجاء في غرر الفرائد للسبزواري (ص ١٩٣ ط الناصري) في الشمس ما هذا نظمه:

فأنّه الطلسم للسهرير سلطان كل كوكب منير

وقال في بيانه: السهرير بالفهلوية اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية، معرّب شهريور مخفّف شهريور، هو الملك الموكّل على الشمس كما قيل: زشهر يورت باد فتح وظفر.

الناطقة.

قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة، ونجدها لا خبر عندنا بأنّها متىٰ صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة، ولا شعور لنا حين كمال عقلنا وأوان تميزنا بالأخلاط، وذهابها إلىٰ الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات، وصيرورتها مشكلّة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلاً عن بدو فطرتنا وزمان جَهلنا ونقصنا. فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا *وليست مركّبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر.

الوجه الثاني: انّك إذا تأمّلت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها *غير واقعة بمجرّد الاتفاقات وإلّا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، وأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس غير الفرس، ومن النخل غير النخل، ومن البرّ غير البرّ وليس كذلك بل هي مستمّرة الثبات علىٰ نمط واحد من غير تبدّل وتغيّر. فالأمور الثابتة علىٰ نهج واحد لا تبتنىٰ على الاتفاقات

---

* قوله: «وليست مركّبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر» كما أن الإنسان الطبيعي ـ بضرب من التعبير ـ مركب، يفعل بجزء هو بدنه، ويدرك بجزئه الآخر وهو نفسه الناطقة، فالنفس الناطقة مجرّدة ذاتاً، ومادية فعلاً. بخلاف أرباب الأنواع فإنها مجرّدة مطلقاً ذاتاً وفعلاً.

* قولـه: «غير واقعة بمجرد الاتفاقات...» ناظر إلىٰ كلمات الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق أيضاً حيث قال: «والأنواع ليست في علمنا علىٰ مجرد الاتفاقات فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان ومن البر غير البر...» (ص ٣٤٩ ط١ من الحجري). وهذه العبارات بيان لوحدة الصنع الدالة علىٰ وحدة صانعه تعالىٰ شأنه. وإمامنا جعفر الصادق عليه السّلام في حديث توحيد المفضل المنقول بطوله في توحيد البحار قد سلك مسلك وحدة الصنع، وأثنىٰ أرسطاطاليس في آخر ذلك الحديث علىٰ ذلك المسلك أيضاً، والشيخ الرئيس في أوائل الطبيعيات من الشفاء في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولىٰ منه أيضاً سلك هذا المسلك القويم والصراط السويّ في الرد على القائلين بالاتفاق: «ولنمعن النظر في مثل تكوّن السنبلة عن البرّة باستمداد المادّة عن الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادّة عن الرحم هل ذلك بالاتفاق؟...» (ج ١ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٣٠). وهكذا العارف الرومي في المثنوي قال علىٰ هذا المسلك الأصيل:

هيچ گندم‌كارى و جو بـر دهـد ديده‌اى اسـپى كه كرّه خر دهـد

الصرفة، *ثمّ الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس ليس كما يقول المشّاؤون: من أنّ سببها أمزجة تلك الريشة مع أنّهم لا برهان لهم علىٰ ذلك، ولا يمكنهم تعيين تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحقّ عند ذلك ما قاله القدماء: إنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مدّبر له ومُعتَنٍ به وحافظ له وهو كلّي ذلك النوع، ولا يعنون بالكلّي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنىٰ مع اعترافهم بأنّه قائم بنفسه، وهو يعقل ذاته وغيره، وله ذات متخصّصة لا يشاركها فيه غيره، ولا يعتقدون بأنّ ربّ النَوع الإنساني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع *انّما أوجد لأجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالباً ومثالاً لذلك العقل المجرّد، فإنّهم أشدّ مبالغة في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل الّذي تحته بالمرتبة، ولو كان مذهبهم هذا للزم أنّ يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلىٰ غير نهاية ذلك محال؟ بل الّذي يعنون به أنّ ربّ النوع لتجرّده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في أعتنائه بها ودوام فيضه عليها، *وكأنّه بالحقيقة هو

---

* قوله: «ثم الألوان الكثيرة...» وقد نظمه المتأله السبزواري في غرر الفرائد (ص ١٩٣):

وصنم لزينة جا زبرجا كان لنور ربّه أنموذجا
كهذه الألوان في الطاووس بل كل ما في العالم المحسوس

ولكنها تحت تدبير رب نوعها لا ينافي القول بأن سبب تلك الألوان أمزجة تلك الريشة بل رب النوع يرب أفراد نوعه مع التصرف في المادة فلا يصح عدم دخالة المادة فيها.

* قوله: «انما أوجد لأجل...» كما برهن في النمط السادس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه أن العالي لا ينظر إلى السافل. أي لا يكون السافل غرضاً غائياً للعالي. قال الشيخ في الفصل السادس من ذلك النمط: «العالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل...».

* قوله: «وكأنه بالحقيقة هو الكل...» كلام بعيد الغور جدّاً. ولك أن تقول: حفظ كل نوع سيّال بالذات والصفات بالمثل النورية كما أن حفظ كل بدن شخصيّ انسانيّ ووحدته وثباته مع تبدله بالتحلّل شيئاً فشيئاً بالنفوس الناطقة.

الكلّ والأصل وهي الفروع.

الوجه الثالث: استدلالهم عليها *من جهة قاعدة الإمكان الأشرف والأخسّ، فإنّ الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وبرهانه مذكور في كتبه، ولما كانت عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركّباتها، وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلّقها بالأبدان، ولا شكّ أنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هٰذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول، والأنواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها. *ثمّ القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال، ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر، ولكونه ذا جناحين مثال آخر، وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال، وللمسك مثال آخر، ولا لحلاوة السكر مثال، وللسكر مثال آخر، بل يقولون إنّ كلّ ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتّىٰ يكون كلّ نور مجرّد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الأشعّة العقلية وهيئات اللّذة والمحبة والعزّ

* قوله: «من جهة قاعدة الإمكان الأشرف...» قاعدة الإمكان الأشرف جارية في القوس النزوليّة، والأخسّ في الصعودية. والقاعدة الجامعة لها هي أن الطفرة محالة مطلقاً نزولاً وصعوداً. والمراد هاهنا كما في غرر الفرائد أن الممكن الأخسّ إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا. وقوله: «مذكور في كتبه» كما في ص ٣٦٧ من شرح حكمة الإشراق للقطب الشيرازي ط١. وسيأتي في إلهيات هذا الكتاب على التفصيل. ثم إن عبارة المصنف في الشواهد هكذا: «الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الإمكان الأشرف وهو أن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، والقاعدة موروثة من المعلم الأول...» (ص ١١٧ ط ١) وما هو في الشواهد أولىٰ لعدم الإحتياج إلى الإتيان بالإمكان الأخس في عنوان البحث لجريانه في الصعود، فتدبّر.

* قوله: «ثم القائلون بالمثل...» راجع شرح حكمة الإشراق للقطب (ص ٣٧٥ ط١).

والـذّل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات، فإذا وقع ظلّه في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة، والسكر مع الطعم الحلو، أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على آختلاف أعضائها وتباين تخاطيطها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنواع المجرّدة. هذه أقوال هذا الشيخ المتألّه في هذا الباب، ولا أشُكّ أنّها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء:

*منها، عدم بلوغها حدّ الإجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أنّ هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسّية حتّىٰ أنّ فرداً واحداً من جملة أفراد كلّ نوع جسماني يكون مجرّداً والباقي مادّياً أم ليس كذلك بل تكون كلّ من تلك الأنوار المجرّدة مثالاً لنوع مادي لا مثلاً لأفراده، والمروي عن أفلاطون والقدماء وتشنيعات المشّائين عليه يدلّ دلالة صريحة علىٰ أنّ تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامه المادّية، ويؤيّد ذلك تسمية حكماء الفرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النـوع حتّىٰ أنّ النبتَة الّتي *يسمّونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدّسون

---

* قوله: «منها عدم بلوغها حدّ الإجداء...» حاصل هذا الوجه أن مثل الشيء يوافقه في تمام الماهيّة ويتميّز عنه بالعوارض الخارجة كما تقول زيد مثل عمرو في الإنسانية، وأما مثال الشيء فهو عبارة عمّا يوافقه في بعض الوجوه. وكما في المثنوي للعارف الرومي:

فرق واشـكـالات آيد زين مقـال	ليك نبـود مثـل اين باشـد مثال
فرقـهـا بيحـد بود از شخص شير	تا بشـخـص آدمـیزاد دلـير
كان دلـير آخـر مثـال شير بود	نيسـت مثـل شير در جمله حدود

ولمّا كان المثل أرباب أنواع فكل واحد منهم فرد نوري من ذلك النوع كما أن الأشخاص العنصرية أفـراد لذلـك النـوع أيضاً، وأدلة الشيخ الإشراقي تفيد المثال والمناسبة لا المثل، والمنكرون للمثل معتقدون بالمماثلة والمناسبة والمسانخة والمجانسة بين العلة ومعلولها أيضاً، والعمدة في إثبات المثل أن يثبت أن نوعاً واحداً له فردان فردٌ مجرد، وفردٌ ماديّ؛ والماديّ تحت تدبير المجرد وتربيته، فافهم.

* قوله: «يسمّونها هوم...» لو عبّر بدل النبتة بالشجرة لعلّها كانت أنسب ففي «برهان قاطع» في لغة الفرس: «هوم بر وزن موم نام درختى است شبيه بدرخت گز، و در حوالى فارس بسيار خوب است، وساق آن گره بسيارى دارد، وبرگ آن به برگ درخت ياسمين مى‌ماند،

لصاحب نوعها ويسمّونها هوم ايزد، وكذا لجميع الأنواع فإنّهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد، وما للأشجار سمّوه مرداد، وما للنار سمّوه اردي بهشت *وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدّمين في تلك الأرباب وتسميتهم كلّ ربّ بأسم صنمه علىٰ مجرّد المناسبة والعلّية لا على المماثلة النوعية، كما يدلّ عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنباذ قلس وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون إلىٰ أصحاب الأنواع فآفهم غرضهم، ولا تظنّن أنّهم يقولون إنّ صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان، *وإذا وجدت هرمس يقول: إنّ ذاتاً روحانية القت إليّ المعارف فقلت لها من أنت؟ فقال أنا طباعك التام فلا تحمله علىٰ أنّه مثلنا، انتهىٰ.

ومنها، انّ الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان كيف تكون ذات بسيطة نورية مثالاً له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النورية، *والمماثلة بين المثال والممثّل له وإن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهري من كلّ منهما بإزاء الجوهري من الآخر، والعرضي بإزاء العرضي.

*ومنها انّ تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور، وأصنامها إمّا برازخ

مجوس در وقت زمزمه از آن چوب در دست گيرند». وقوله: «في أوضاع نواميسهم» أي في عباداتهم. وقوله: «فانّهم يقولون لصاحب...» راجع شرح حكمة الإشراق للقطب (ص ٣٧٢ط ١).

* قوله: «وصاحب الإشراق...» الواو حالية، وقد دريت أن مجرّد المناسبة غير كافٍ، ومنكر المثل معترف بها بين العلة ومعلولها. وقوله: «كما يدل عليه قوله في المطارحات» (ص ٤٦٣ ط ١ ـ ايران). وقوله: «وإذا سمعت انباذقلس...» راجع شرح حكمة الإشراق (٣٧٣ ط ١). وراجع أيضاً الشواهد الربوبية (ص ١١٨ ط ١).

* قوله: «وإذا وجدت هرمس...» وسيأتي إسناد هذا القول الى فيثاغورس الحكيم أيضاً في كتاب النفس (ج ٤ من الأسفار ط ١ ص ٨٩).

* قوله: «والمماثلة بين المثال...» الواو حالية. وقوله: «أن يقع الجوهري» أي الذاتي من كل منهما.

* قوله: «ومنها أن تلك الأرباب...» أتىٰ في هذا القسم بثلاثة أمور:

أو هيئات ظلمانية، وأيّ مناسبة بين الأنوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الـظلمانية، كيف وجميع الأنـوار المجرّدة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلّا بالشدّة والضعف أو بالأمـور الخـارجة، والأنوار العقلية العَرضيّة الّتي هي أصحاب الأصنام آثارها ماهيّات متخالفة الذوات كما هو رأيه في أنّ أثر الجاعل الماهيّة دون الوجود لأنّه من الاعتبارات الذهنية، ولا شكّ أنّ اختلاف الآثار إمّا لاختـلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل، وإذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة، وإذا كانت آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرّد اختلاف القابل

أحدها: أن يسأل الشيخ الإشراقي عن المناسبة بين تلك الأرباب وأصنامها، فعليه أن يبيّن وجه المناسبة بين تلك الأنوار وبين البرازخ أي الجواهر الجسمية وأعراضها الظلمانية، وذلك لأنّ الماهيّات إذا كانت أصيلة في الجعل وكان الوجود أمراً اعتبارياً فأية مناسبة بين الماهيّات وهي متباينة بأسرها فكيف تكون الماهيّات التي هي البرازخ مماثلة للماهيّات التي هي من عالم الأنوار؟

وثـانيها ان آثار تلك العقول العرضية إذا كانت ماهيّات متخالفة الذوات فاختلاف تلك الآثار إما لاختلاف القابل، أو لاختلاف الفاعل، فأمّا على الأول فالأثر لا قابل له وذلك لأن الأثـر علىٰ مذهبه عين القابل وهو الماهيّة، فاختلاف الأثر لا بدّ أن يكون لاختلاف الفاعل وينتهي الأمر إلىٰ أن اختلاف تلك الآثار من اختلاف تلك العقول الفعالة بالكمال والنقص؛ وهذان الأمران مبتنيان على القول بأصالة الماهيّة.

وثالثها وهو من كلام المصنف حيث استنطق الشيخ الإشراقي بتنوير الأمرين فألزم عليه رأي أصالة الوجود فكأنه قال للشيخ فإذا كانت بين البرازخ وأربابها مناسبة ومماثلة، والمناسبة تنتهي آخر الأمر إلى القول بالكمال والنقص في الأرباب فاعلم أن هذا الاختلاف بحسب الكمال والنقص في الآثار ممّا يوجب الطمأنينة في الرأي بأصالة الوجود وتشكيكه الخاصّي. ثم ذكر التنظير بالعدد ومراتبه المتخالفة الخواص من أن الأعداد من الآحاد والواحد متشابه فيها، فالواحد بمنزلة الوجود، والكثرات كالأعداد على التفصيل الذي استوفينا البحث عنه في رسالتنا في لقاء الله سبحانه وهي الرسالة الأولىٰ من ثمان رسائل عربية مطبوعة.

واعلم أن البرازخ في اصطلاح الشيخ الإشراقي، هي عالم الأجسام؛ وهيئاتها الظلمانية هي أعراضها وقد صرّح بها في عدة مواضع من حكمة الإشراق منها في ص ٢٨٨ من شرح القطب عليه ط ١.

إذ القوابل وٱستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنّه لا قابل للقوابل، ولا لاختلاف تلك الفعّالة إذ لا ٱختلاف بينها إلّا بالكمال والنقص فيجب أن يكون ٱختلاف آثارها أيضاً علىٰ هذا المنوال. وهذا أيضاً ممّا يوقع الطمأنينة في أنّ آثار العقول والمبادئ الرفيعة الّتي هي إنّيات وجودية نورية يجب أن تكون وجودات الماهيّات دون معانيها الكلّية، وانّ ٱختلاف الماهيّات المنتزعة من أنحاء الوجودات انّما هو لأجل ٱختلاف مراتب الوجودات شدّة وضعفاً وتقديماً وتأخيراً، وتركيباً ووحداناً. فللوجودات بٱعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر إلى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والآثار مع أنّها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها، فإنّ للمراتب والنسب خواصّ عجيبة وآثاراً غريبة يعلمها أصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية.

*تنبيه:

فالحريّ أن يحمل كلام الأوائل علىٰ أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تامّاً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له،

* قولـه: «تنبيه فالحري...» لا يخفىٰ عليك لطف صنيعته بالتعبير عن التنبيه، والإتيان بالفاء، فإنّه لمّا أنهى البحث إلىٰ أصالة الوجود وتشكيكه الخاصّي، فكأنّه جعل أصالته أمراً لا يحتاج إلّا إلىٰ تنبيهٍ فقط علىٰ أنه هو وليس إلّا هو، ففرّع عليه قوله فالحري... الخ: أي المطلب الأهم في المثل هو أن يثبت كون ربّ نوعٍ فرداً من ذلك النوع أيضاً فالنوع فرد منه مفارق، وأفراده الأخرىٰ مقارنة ممنوةً بالمادة وكلّها تحت تدبير ذلك الفرد المفارق بإذن الله علىٰ ملكه، وانما جاء ذلك التفاوت بين ذلك الفرد وتلك الأفراد من تشكيك الوجود. كما أن أفراد النوع الطبيعية متفاوتة شدّة وضعفاً بحسب وجوداتها، فافهم.

ثم قال المصنّف في الفصل الثاني من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب: «إن لكل طبيعة حسيّة فلكية أو عنصرية، طبيعة أخرىٰ في العالم الإلهي وهي المثل الإلهية» (ج ٢ ط ١ ـ ص ١٦٦). فبما حرّرناه دريت أن مراده من أمثال هذه العبارة بأنّ المثل طبيعة أخرىٰ للطبائع النوعية انما هو من حيث إنها كاملة تامة وهذه ناقصة ضعيفة تكون تلك طبيعة أخرىٰ لا من حيث إنها مُباينة لهذه، فتبصّر.

وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلىٰ مادّة ولا إلىٰ محلّ متعلّق به بخلاف هذه، فإنّها لضعفها ونقصها مفتقرة إلىٰ مادّة في ذاتها أو في فعلها. وقد علمت جواز آختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً. وقول بعضهم: إنّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره، ولو آستغنىٰ بعضها عن المحلّ لاستغنى الجميع، وليس بصحيح مُطلقاً بل في المتواطئة فإنّ آستغناء بعض الوجودات عن المحلّ انّما هو بكماله، وكماله بجوهريته وقوّته، وغاية نقصه بعرضيته وضعفه وإضافته إلىٰ محلّ، فلا يلزم من حلول شيء حلول يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدّة والضعف. وعلمت أيضاً أنّ كلّاً من الأنواع الجسمانية يتنوّع ويتحقّق ويتقوّم محض الصورة النوعية الّتي هي متحدة مع الفصل الأخير، والمادّة في الجميع أمر مبهم وجودها قوّة شيء آخر، كما أنّ الجنس المأخوذ منها ماهيّة ناقصة متحدة مع الفصل، وباقي الصور والقوىٰ والكيفيات ومبادئ الفصول في المركّب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه، كما أنّها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلىٰ أصل واحد، وكذا الهيئات والنسب والأشكال الّتي فيها أظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني *المسمّىٰ بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه إلىٰ أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام، فهٰذه الصور النوعية المادّية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلىٰ أن تقوم بمادّة حسّية فهي غير مفتقرة

---

* قوله: «المسمّىٰ بروح القدس...» وعليك بالتدبّر في قوله سبحانه في سورة الأحزاب من القرآن الكريم: «هو الذي يصلّي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيماً» (الآية ٤٣)، وفي قوله تعالىٰ شأنه في تلك السورة أيضاً: «ان الله وملائكته يصلون على النبيّ يا أيها الّذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً» (الآية ٥٦). وفي قوله عز من قائل: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله...» (الرعد ١١) وراجع التفاسير الروائية من البرهان والدر المنثور ونور الثقلين والصافي ونظائرها في تفسير الآيات المذكورة بالأحاديث المأثورة؛ وإن شئت فراجع رسالتنا في المثل الإلهية.

في العالم العلوي إلىٰ قيامها بذلك، بل هي في ذلك العالم العقلي مجرّدة عن المادّة قائمة بذاتها مستغنية عمّا يحلّ فيه، *كما أنّ الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها، فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجرّدة العقلية الأفلاطونية. فإنّ للصور المجرّدة العقلية كمالية في حدّ ذاتها وتمامية في ماهيّاتها بها تُستغنىٰ عن القيام في المحلّ. وأمّا الصور الجسمانية التّي هي أصنامها فإنّ لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحلّ لكونها كمالاً لغيرها فلا يمكن أن تقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية الماديه فإنّها وإن كانت مجرّدة عن المادّة في العقل فهي غير مجرّدة عن المادّة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع فإنّها وإن كانت مجرّدة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجرّدة عن المادّة *ولا يتوهّمن من إطلاقهم المثل على الصّور

---

* قوله: «كما أن الصور الذهنية...» قال هاهنا: إن الصور الذهنية أعراض قائمة في الذهن، ويقول بعد سطور كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن، ولا يخفىٰ عليك أن التمثيلين كليهما صحيحان فإنّ الصور الذهنية أعراض من حيث كونها حكايات عن الخارج، وأيضاً من حيث كونها كيفيات نفسانيّة، وأنّها جواهر من حيث كونها صوراً علمية. وانّها فوق المقولة من حيث كونها وجودات نورية على التحقيق المقدّم في مبحث الوجود الذهني، والتنقيب التامّ الذي حرّرناه في رسالتنا: «النور المتجلّي في الظهور الظلّي».

* قوله: «ولا يتوهّمن...» وقوله بعد سطرين: «فانّهم أشدّ مبالغة...» علة لقوله: «ولا يتوهّمن» والغرض أنّ أرباب الأنواع لا تكون مثلاً وقوالب ـ أي دستورات وبرامج له سبحانه لخلق ما دون الأرباب. والدستور والبرنامج يقال لها «الگو» أيضاً وبالعربية الرويّة فهو سبحانه خالق الخلق بلا رويّة. ولو كانت المثل دستورات له تعالىٰ في خلق ما دونها لاحتاج في خلق المثل إلىٰ مثل، أي إلىٰ دستورات أخرىٰ إلىٰ غير نهاية. وفي النهج «خلق الخلق من غير روية» (الخطبة ١٠٦). وفيه أيضاً: «أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً بلا رويّة أجالها ولا تجربة استفادها...» (الخطبة الأولىٰ). نعم قد يقال الرويّة ويراد منها النظم وحسن التدبير وإتقان الصنع فلا ريب أن العالم مخلوق على الرويّة بهذا المعنى علىٰ وفق علمه العنائي سبحانه. وأشرت إلى

العقلية القائمة بذواتها في عالم الإله. أنّ هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أنّ أصحاب الأنواع إنّما وجدت من المبدع الحقّ لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها، لأنّ ما يتحد له المثال والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلىٰ لأنّه الغاية ولا يصحّ في العقول هذا، فإنّهم أشدّ مبالغة من المشائين في أنّ العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم أنّ صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال. ثمّ كيف يحتاج الواجب ـ تعالىٰ ـ في إيجاد الأشياء إلىٰ مُثُل لتكون دستورات لصنعه وبرامج لخلقه ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلىٰ مُثُل أخرىٰ إلىٰ غير نهاية.

فإن قلت: قد خالفت المعلّم الأول حيث يرد علىٰ هذا المذهب.

قلت: الحقّ أحقّ بالاتباع مع أنّ ردّه إمّا علىٰ ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين * فإنّ من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوّزات،

الرويّتين في ينبوع الحياة:

ووحدةُ صنع العالمين لحجّةٌ على الواحد الحقّ الحقيق بوحدة
علىٰ وحدة التدبير غير الرويّة علىٰ وحدة التقدير عين الرويّة

وفي آخر الميمر العاشر من أثولوجيا: «ليس لقائل أن يقول: إن الباري روّىٰ في الأشياء أولاً ثم أبدعها، وذلك أنه هو الذي أبدع الرويّة فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعدُ ـ وهذا محال.

ونقول هو الرويّة، والرويّة لا تروّي أيضاً. ويجب من ذلك أن تكون الرويّة تروّي، وهذا إلىٰ ما لا نهاية له، وهذا مُحال. فقد بان وصحّ صحة قول القائل: إن البارئ ـ عزّ وعلا ـ أبدع الأشياء من غير رويّة.

ونقول: إن الصُنّاع إذا أرادوا صنعة شيء روّوا في ذلك الشيء ومثّلوا ما في نفوسهم ممّا رأوا وعاينوا، وإما أن يلقوا بأبصارهم علىٰ بعض الأشياء الخارجة فيتمّثلوا أعمالهم بذلك الشيء، فإذا عملوا فانّما يعملونه بالأيدي وسائر الآلات. وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء فانّه لا يُمثّل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء، ولا يتمثل في ذاته لأنّ ذاته مثال كل شيء، فالمثال لا يتمثل. ولم يحتج في إبداع الأشياء إلىٰ آلة لأنه هو علة الآلات، وهو الذي أبدعها، فلا يحتاج في ما أبدعه إلىٰ شيء من إبداعه».

* قوله: «فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز» كلام كامل في غاية الإتقان والإحكام

وخصوصاً في هذا المبحث الّذي يخرس فيه الفصحاء وتكلّ به الأفهام فضلاً وشرفاً. وإمّا لشوب حبّه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين، وإلاّ فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأنّ مذهبه وافق مذهب أستاده في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجرّدة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع حيث قال *في الميمر الرابع منه:

*إنّ من وراء هذا العالم سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين وكلّ

والشواهد على ذلك كثيرة، وقد صرّح بذلك من قبله من الأعلام. وأما قوله: «وإما لشوب حبّه للرياسة...» فبعيد عن صوب الصواب. وفي نزهة الأرواح للشهرزوري: «يروى عنه عليه السّلام انه كان إذا كمل واحد من أهله قال له يا أرسطاطاليس هذه الامّة» (ج١ ـ ط١ بحيدر آباد الدكن ص ٥). بل المروي عنه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أنّ ارسطاطاليس كان نبيّاً فجهله قومه. وراجع في ذلك كتابنا «نثر الدراري على نظم اللآلي» (ط١ ـ ص ٦٣).

وأما كتاب أثولوجيا السائر بين العلماء وقد نقل عنه المصنف في هذا الكتاب كثيراً، فقد نسب إلى الشيخ اليوناني افلوطين الإلهي وهو غير أفلاطون أستاذ أرسطو، وإنما هو أستاذ فرفوريوس، ويقال له فلوطين أيضاً. وكان زمانه بعد افلاطون وارسطو بكثير؛ وكان شارح كلماتهم ومفسّر أقوالهم وآرائهم. وكان تولّد أفلاطون قبل الميلاد سنة ٤٢٧، ووفاته سنة ٣٤٧؛ وأما افلوطين فكان تولده بعد الميلاد سنة ٢٠٥، ووفاته سنة ٢٧٠. نعم لمّا كان فلوطين مترجم كتب ارسطو وكلمات أستاذه افلاطون ومبيّن آرائهم يمكن الاستشهاد بكلماته ورسائله المدوّنة من تلميذه فرفوريوس في المثل، والله تعالى أعلم.

* قوله: «قال في الميمر الرابع منه...» كلمة ميمر دخيلة ليست بعربية، فإنّ أصلها يوناني أو سرياني، وعرّبوها فجمعوها بالميامر كالمقصد والمقاصد لفظاً ومعنى. وقريب منه ما قيل من أن الميمر بمعنى الطريق أي الكتاب طريق إلى معرفة الربوبية وكل ميمر مقصد لذلك. وفسّر الميمر في المعاجم الفرنساوية (Mimer) بالحكاية عن نحو أفعال الناس وأطوارهم عملاً أي القتّات من الناس، ولعلّ هذا المعنى أيضاً يناسب وضع الكتاب على الميامر.

* ثم إنّ هذا الكلام أعني قوله: «ان من وراء هذا العالم سماءً...» ونحوه يشمل المثل المعلقة أيضاً، ولا ينحصر في المثل الأفلاطونية بل لعلّ ظهوره في الأول أظهر. قال الشيخ الإشراقي في المقالة الخامسة من حكمة الاشراق: «والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فإنّ مُثُل افلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه مثل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة منها ظلمانية تتعذب

من في ذلك العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي ألبتّة. وقال فيه أيضاً إنّ الإنسان الحسّي إنّما هو صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّها في موضع واحد.

وقال في المَيمر الثامن منه: إنّ الشيء الّذي تفعل النار هاهنا إنّما هي حياة مّا نارية وهي النار الخفيّة، فالنار إذن الّتي فوق هذه النار في العالم الأعلىٰ هي أحرىٰ أن تكون ناراً، فإن كانت ناراً حقّاً فلا محالة إنّها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار، لأنّ هذه النار إنّما هي صنم لتلك النار، فقد بان وصحّ أنّ النار التي في العالم الأعلىٰ هي حيّة، وأنّ تلك الحياة هي المفيضة القيّمة بالحياة علىٰ هذه النار؛ وعلىٰ هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوىٰ فإنّهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم إلّا أنّهما في ذلك العالم أكثر حياة، لأنّ تلك هي الّتي تفيض علىٰ هٰذين اللّذين هاهنا الحياة.

وقال فيه أيضاً: إنّ هذا العالم الحسّي كلّه إنّما هو مثال وصنم لذلك العالم فإن كان هذا العالم حيّاً فبالحريّ أن يكون ذلك العالم الأول حيّاً، وإن كان هذا العالم تامّاً كاملاً فبالحري أن يكون ذلك العالم أتمّ تماماً وأكمل كمالاً لأنّه هو المفيض علىٰ هذا العالم الحياة والقوّة والكمال، والدوام، فإن كان العالم الأعلىٰ تامّاً في غاية التمام فلا محالة أنّ هناك الأشياء كلّها الّتي هاهنا إلّا أنّها فيها نوع أعلىٰ وأشرف كما قلنا مراراً، فثمّ سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب الّتي في هذه

بها الأشقياء ومنها مستنيرة للسعداء علىٰ ما يلتذّون به...» (ص ٥١١ ـ ط ١ من شرح القطب الشيرازي عليه). وقد تقدّم نحو هذا البيان من الفرق بين المثل المعلّقة وبين المثل الإلهية النورية من المصنّف أيضاً في ذيل الإشكال الثاني على الوجود الذهني حيث قال: «ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون...» (ص٥٠٣ ـ ج١).

وبالجملة إثبات المثل الأفلاطونية من أنحاء هذه الكلمات لا يخلو من كلام، وغاية ما يستفاد منها أن ما في هذه النشأة إنما برزت من أصل حكيم وهذا لا كلام فيه، قال عزّ من قائل: «وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم».

السماء غير أنّها أنور وأكمل وليس بينها آفتراق كما يرىٰ هاهنا، وذلك أنّها ليست جسمانية، وهناك أرض ليست ذات سباخ لكنّها كلّها عامرة، وفيها الحيوان كلّها، والطبيعة الأرضية الّتي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياة، وفيها بحار وأنهار جارية جرياً حيوانياً، وفيهـا الحيوان المائية كلّها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حيّة شبيهة بذلك الهواء، والأشياء التي هناك كلّها حيّة، وكيف لا تكون حيّة، وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتّة وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلّا أنّ الطبيعة هناك أعلىٰ وأشرف من هذه الطبيعة لأنّها عقلية لَيست حيوانية.

فمن أنكر قولنا وقال: من أين يكون في العالم الأعلىٰ حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا: إنّ العالم الأعلىٰ هو الحيّ التامّ الذي فيه جميع الأشياء لأنّه أبدع من المبدع الأوّل التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجـة البتة، لأنّ الأشياء التي هناك كلّها مملوّة غنىً وحياة *كأنّها حياة تغلي وتفور، *وجري حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة لا كأنّها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط، بل كلّها كيفية واحدة فيها كلّ كيفية يوجد فيها كلّ طعم، ونقـول: إنّك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الـطعـوم وقواها وسائر الأشياء الطيّبة الروائح، وجميع الألوان الواقـعة تحت البـصر، وجمـيع الأكـوان الواقـعة تحت اللّـمس وجمـيع الأشياء الواقـعة تحت السـمع *أي اللـحون كـلّها وأصـناف الايـقاع، وجميع الأشياء

---

* قوله: «كأنها حياة تغلي وتفور» لا يخفىٰ عليك حسن صناعته في التعبير بالحياة لا بالحيّ. وفي القرآن الكريم: «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان» (العنكبوت ٦٤).

* وقوله: «وجَرْيُ حياة...» الجَرْيُ اسم مبتدأ، وينبع خبره، ومراده من عين واحدة هو ذاته سبحانه وقدرته. أي أرباب الأنواع هي أسماؤه سبحانه قائمة به فاعلة بإذنه. قوله تعالىٰ: «قُل كلٌّ من عند الله»، «وهو الّذي في السّماء إلٰه وفي الأرض إلٰه».

* قوله: «أي اللحون كلّها وأصناف الإيقاع» اللحون النغمات، والإيقاع مصدر أوقع ويوقع، والإيقاع كما في كتاب الموسيقى الكبير للفارابي هو النُقلة على النغم في أزمنة محدودة المقادير

والنسب. (ط ١ ـ ص ٤٣٦). وفي هامشه: «الايقاع هو نظم أزمنة الانتقال على النغم في أجناس وطرائق موزونة تربط أجزاء اللحن وتتعيّن بها مواضع الضغط واللين في مقاطع الأصوات». وفي منتهى الأرب: «ايقاع: بست كردن سرود گوى آواز را و راست كردن آن راه».

وفي مقدّمة كتاب الموسيقى المذكور: «الموسيقى صناعة في تأليف النغم والأصوات ومناسباتها وإيقاعاتها، وما يدخل منها في الجنس الموزون والمؤتلف بالكمية والكيفية ـ إلىٰ أن قال: فإذن ينقسم العلم بهذه الصناعة إلى قسمين: القسم الأول أصول وهي فنون الصناعة اللحنيّة، وتشتمل علىٰ مجموعة من العلوم الواقعية في الألحان، تنظر في الأصوات والنغم الطبيعية ومناسبات التأليف والاتفاقات وأجناس الإيقاع ومحاسن الألحان وما يتبعها أو يلزمها، وهي أكثر ذلك خمسة علوم قد تبدو منفصلة في موضوعاتها غير أنها تتّصل ببعضها لزوماً في الألحان الإنسانية حيث يكمل بعضها بعضها، وهي: ١ ـ علم المناسبات الصوتية، ٢ ـ علم التأليف والتحليل، ٣ ـ علم مقامات الألحان، ٤ ـ علم الإيقاع، ٥ ـ علم التلحين».

ثم عرّف علم الإيقاع بقوله: «وموضوعه يختص بنظم اللحن في طرائق ضابطة لأجزائه علىٰ أزمنة معينة تقاس عليها الأصوات في مواضع الشدة واللين. وتفصّل الإيقاعات أجناساً في دوائر زمنية تسمّى الأصول أصغرها ثنائي الحركات» (ص ١٥).

وقال الفارابي: «ولمّا كانت كل نُقلة ففي زمان لزم أن تكون الانتقالات على النغم في أزمنة، والنغم المتوالية التي تكون النقلة ليست تأتلف مسموعةً، أو تكون الأزمنة التي فيها الانتقال محدودة المقادير، فإنّها إن كانت قصيرة جدّاً أو طويلة جدّاً لم تُسمع النغم مؤتلفةً، ولا أيضاً إن كانت مقاديرها محدودةً ثم لم تكون نسبُها نسباً محدودةً تسمَعُ مؤتلفة، لكن يجب أن تكون أزمنتها محدودةَ المقادير وتكون مع ذلك نسبُها محدودةً، والانتقال الذي هو بهذه الصفة يُسمّىٰ الإيقاع فان الإيقاع هو النقلة ـ إلىٰ آخر ما نقلناه عنه. (ص ٤٣٥).

وقال في بيان هيأة صيغة الألحان: «وكثيراً ما تنقص نقصاناً يسيراً حتىٰ يحتاج في بعضها إلى استناد إلىٰ محسوس، مثل ما يحكىٰ عن ابن سُرَيج المكّي أنه كان يلبس عند صياغته اللحن ثوباً قد علّق فيه جلاجل قريبة المطابقة من صوته ثم يترنّم باللّحن الذي صاغه ويُحرّك أكتافه وجسمه على الإيقاع الذي يريده، حتىٰ إذا ساوىٰ في سمعه زمان ما بين النغم الذي يترنم بها زمان ما بين الحركات التي يتحركها، تمّت حينئذ صياغة اللحن الذي قصده فيغنّي به بعد ذلك» (ص ٥٧).

ابن سُرَيْج ـ بالتصغير ـ هو عبيد بن سريج المكّي المكنّىٰ بأبي يحيىٰ توفّي في أمارة هشام

الواقعة تحت الحس، وهذه كلّها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة علىٰ ما وصفناه. لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية تَسَع جميع الكيفيات التي وصفناها، ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض، بل كلّها فيها محفوظة *كأنّ كلاً منها قائم علىٰ حدة.

وقال في الميمر العاشر من كتابه: إنّ كلّ صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم إلّا أنّها هناك بنوع أفضل وأعلىٰ، وذلك أنّها هاهنا متعلّقة بالهيولىٰ وهي هناك بلا هيولىٰ، وكلّ صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها،

ابن عبدالملك كان أحسن الناس غناءً، وفي الأغاني عن مالك بن أبي السمح قال: سألت ابن سريج عن قول الناس: فلان يخطئ ويصيب وفلان يحسن وفلان يسيء؛ فقال: «المصيب المحسن من المغنّين هو الذي يشبع الألحان، ويملأ الأنفاس، ويعدّل الأوزان، ويفخّم الألفاظ، ويعرف الصواب، ويقيم الإعراب، ويستوفي النغم الطوال، يُحسن مقاطع النغم القصار، ويصيب أجناس الإيقاع، ويختلس مواضع النبرات، ويستوفي ما يشاكلها من الضرب من النُقرات»، فعرضتُ ما قال علىٰ مَعْبد، فقال: لو جاء في الغناء قرآن ما جاء إلّا هكذا.

وفي وفيات الأعيان لابن خلّكان في ترجمة الخليل بن احمد الفراهيدي: «قيل: إن الخليل دعا بمكة أن يرزق علماً لم يسبقه أحد إليه ولا يؤخذ إلّا عنه، فلمّا رجع من حجّه فتح عليه بعلم العروض، وله معرفة بالإيقاع والنغم وتلك المعرفة أحدثت له علم العروض فانّهما متقاربان في المأخذ.

* قوله: «كأن كلاً منها...» وفي بعض النسخ المصححة: «كأنّ كل واحد منها...» وقد تكرّر في هذه الميامر معنى فارد بعبارات عديدة نحو قوله: «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم»، ونحو قوله: «تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات...»، ونحو قوله: «كأن كل واحد منها قائم علىٰ حدة». وللارتقاء إلىٰ فهم المراد من هذه الكلمات توغّل في نفسك تجدها ذات حواس خمس ظاهرة، وكذا ذات حواس خمس باطنة، تصير كل واحدة من الخمس الأولىٰ عين الأخرىٰ منها في صميم النفس؛ وكذا كل واحدة من الخمس الثانية تصير عين الأخرىٰ منها، بل كل واحدة من العشر تصير كل واحدة من الأخرىٰ بحيث إن كل واحدة منها تسع جميعها كأنّ كل واحدة منها قائمة علىٰ حدة، فكل واحدة منها هي كل واحدة منها فاقرأ وارقه، وان شئت فراجع العين الرابعة والأربعين من عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون.

فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار، فإن كانت هناك هذه الصور فلا محالة إنّ هناك نباتاً أيضاً.

*فان قال قائل إن كان في العالم الأعلىٰ نبات فكيف هي هناك؟ وإن كانت ثَمّ نار وأرض فكيف هما هناك؟ فإنّه لا يخلو من أن يكونا هناك إمّا حيّين وإمّا ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناك، فإن كانا حيّين فكيف يحييان هناك؟

قلنا: أمّا النبات فنقدر أن نقول إنّه هناك حيّ أيضاً، وذلك إنّ في النبات *كلمة فاعلة محمولة علىٰ حياة، وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن

---

* قوله: «فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلىٰ...» يعني أن رب النوع موجود مجرد نوري حيّ خارج عن المادة، وهو والفرد المادّي كلاهما من أفراد نوع واحد فيلزم أن يكون بعض أفراد نوعٍ واحدٍ حيّاً وبعضه الآخر ميتاً. فأجاب بأن الأمر في النبات والحيوان غير خفي لأن أفراد النوع في كلا العالمين لها حياة، وأما في الجمادات كالأرض والماء ونحوهما فكذلك أيضاً لأن ما في هذا العالم لها حياة لأنّ الحياة مساوقة للوجود فمراتبها متفاوتة.

ثم بما أهديناه إليك دريت معنىٰ ما تقدم من الميمر الثامن من «أن الشيء الذي يفعل النار هاهنا أنما هي حياة مّا نارية...» فإنّ الحياة تارة يراد منها الوجود، قال عزّ من قائل: «وجعلنا من الماء كلّ شيء حيٍ» (الأنبياء ـ ٣٠)، وما من شيء إلاّ وهو حيّ قال تعالىٰ شأنه: «وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده...» (الإسراء ـ ٤٤) فالوجود هو ماء الحياة وعين الحياة فكل شيء حيٌّ.

وتارة يراد منها الحياة المتعلقة بالمزاج فيقال للدرّاك الفعال بالمزاج حيّ فالخراطين مثلاً لها حياة لأنها دراكة بالإدراك الحسّي المزاجي، وكل إنسان وحيوان درّاك فعّال بهذا المعنىٰ.

وتارة يراد منها الحياة بمعنىٰ بقاء أثر الشيء مثلاً إنّ الجصّ ما دام لم يفسد فيقال له حي، وهكذا كل معدني فما دام أثره باقياً فيقال إنه حيّ فإذا فسد وزال أثره فيقال إنه ميت. وعلىٰ هذا الوزان إطلاق الموت والحياة على النبات والأرض والماء والهواء.

وتارة يقال الحي والحياة ويراد العلم والمعرفة كقول عليّ بن أبي طالب القيرواني: الناس موتىٰ وأهل العلم أحياء. وتارة يراد منها فناء كل سافل في عاليه، وراجع في ذلك العين الثانية والخمسين من عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون.

* قوله: «كلمة فاعلة...» تلك الكلمة في النبات هي نفسه النباتية، علىٰ أن في كل كلمة وجودية كلمة فاعلة هي حياتها بما أشرنا إليه آنفاً. وقوله بعد أسطر: «فنقول إن لهذه الأرض حياةً

لا محالة نفس ما أيضاً، وأحرىٰ أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلىٰ وهو النبات الأوّل إلّا أنّها فيه بنوع أعلىٰ وأشرف لأنّ هذه الكلمة التي هي في هذا النبات انّما هي من تلك الكلمة إلّا أنّ تلك الكلمة واحدة كلّية، وجميع الكلمات النباتيّة التي هاهنا متعلّقات بها. فأمّا كلمات النبات التي هاهنا فكثيرة إلّا أنّها جزئيّة، فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلّي، وكلّ ما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلّي اضطراراً. فإن كان هذا هاهنا هكذا قلنا: إنّه إن كان هذا النبات حيّاً فبالحري أن يكون ذلك النبات حيّاً أيضاً لأنّ ذلك النبات هو النبات الأوّل الحقّ فأمّا هذا النبات فإنّه نبات ثانٍ وثالث لأنّه صنم لذلك النبات، وإنّما يحيىٰ هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته. وأمّا الأرض التي هناك إن كانت حيّة أو ميتة فانّا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنّه صنم لتلك. فنقول: إنّ هذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة. فان كانت هذه الأرض الحسيّة التي هي صنم حيّة فالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضاً وأن تكون هي الأرض الأولىٰ، وأن تكون هذه الأرض أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها، والأشياء الّتي في العالم الأعلىٰ كلّها ضياء لأنّها في الضوء الأعلىٰ، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها في ذات صاحبه فصار لذلك كلّها في كلّها، والكلّ في الواحد منها والواحد منها هو الكلّ، والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كلّ واحد واحد منها عظيماً انتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبدالله الحمصي، وإصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي. وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية، *وإنّ للأشياء الكونية صورة

مّا وكلمةٌ فاعلةٌ...» قد اسقطت عدة أسطر بعد كلمة فاعلة، وصاحب الأسفار تركها عمداً لأنّ نسخ الأسفار التي عندنا وهي مخطوطة تنتهي إلىٰ عشر نسخ متفقة في النقل فراجع الميمر العاشر من أثولوجيا.

* قوله: «وان للأشياء الكونية...» إعلم أن في المقام أمرين ينبغي الاهتمام التامّ في نيلهما: أحدهما، أن المثل الإلٰهية هي التي إيّاها يتلقى الإنسان حين إدراكه المعقولات الكلية فالمثل مُخرجات النفوس من النقص إلى الكمال وهذه الطريقة أحدى الطرق لإثبات المفارقات كما

نورية عقلية في عالم العقل وإيّاها يتلقى الإنسان حين إدراكه المعقولات الكلية، وإن كان إدراكه لها لأجل تعلّقه بالبدن والكدورات والظلمات إدراكاً ناقصاً كإدراك البصر شيئاً بعيداً في هواء مغبرّ مغيّم، ولذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقلية الّتي هي إنّيات محضة متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوّز كونه إنساناً أو فرساً أو شجراً، إلّا أنّ هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوّز إلّا كونه واحداً من المختلفات أيّها كان، وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيراً بالعدد صادقاً عليها لعدم الوضع. وبالجملة مناط الكلّية والعموم ضعف الوجود ووهنه وكون الشيء شبحي الوجود، سواء كان بحسب ذاته وماهيّته أو بحسب قلّة تحصّله عند المدرك بعد أن لا يكون مادّياً محسوساً وذلك لكلال القوّة المدركة وقصورها عن إدراك الأمور الوجودية النورية، والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب وامتراء غشاوة وعماء لأجل التعلّق بعالم الهيولى والظلمات.

إجمال فيه إكمال:

قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو

سلكها الفارابي في رسالته في إثبات المفارقات. وثانيها، ما هو مناط الكلية والعموم، فإن الكتب الميزانية نطقت بأن المفهوم إن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين فهو كلّي، والمصنف قائل بأن مناط الكلية والعموم ضعف الوجود ووهن الإدراك. وقد تقدم تحقيق الأمرين في أثناء الإشكال الأول على الوجود الذهني في الفصل الثالث من النهج الثالث من المرحلة الأولى حيث قال: «وتحقيق المقام أن تشخص الماهيّة المتكثرة ـ إلى قوله: «فلنعد إلى ما كنّا فيه...».

فليكن في ذكرك أنّ الصور النورية المجردة القائمة بذاتها كما أنها أرباب الأنواع كذلك أنها الموضوع الحقيقي للعلم أيضاً، وكان أفلاطون وأستاذه سقراط على هذا الرأي القويم في المثل والمصنف أيضاً على هذا الرأي وفي صدد إثباته؛ وأن مناط الكلية والعموم هو ما أتى به في ذيل البحث بقوله: «وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود...».

* قوله: «إجمال فيه إكمال...» الإجمال هو نقل الآراء المتقدمة في تأويل المثل، والإكمال هو تحقيقه الآتي بعد الإجمال بقوله: «أقول: والأظهر...» فقوله: بوجود عالم عقلي مثالي» أي مماثل

العالم الحسّي في جميع أنواعه الجوهرية والعرضية.

فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري.

ومنهم من قال: إنه اشارة إلى الصور التي في علم الله القائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ كما اشتهر عن المشّائين، وإنّ قيام الصور بنفسها علىٰ ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها ـ عزّ اسمه ـ الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصّلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلىٰ ذاتها بالإمكان ونسبتها إلىٰ قيّومها بالوجوب.

ومنهم من قال: إنّه إشارة إلىٰ ربّ النوع وصاحب الطلسم فإنّ لكلّ نوع جرمي وطلسم برزخي عقلاً يقوّمه ونوراً يدبّره، وليس كلّيتها كما وقع في كلامهم بأعتبار صدقها علىٰ كثيرين فإنّها غير صادقة علىٰ جزئيات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولاً قادسة وانّما كلّيتها بأعتبار أستواء نسبة فيضها إلىٰ جميع أشخاص طلسمها النوعي.

ومنهم من ذهب إلىٰ أنّه إشارة إلىٰ هذه الصور الهيولانية في هذا العالم بأعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الأوّل، ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنّها مجرّدة من المواد والأزمنة، والهيئات الحسّية، والغشاوات المادّية لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له ـ تعالىٰ ـ كسائر الكلّيات والمجرّدات متمثلة بين يديه.

أقـول: والأظهـر أنّ أولئـك الأكـابـر من الحكماء والأعاظم من الأولياء المتجرّدين عن غشاوات الطبيعة الواصلين إلىٰ غايات الخليقة حكموا * بأنّ الصور

للعالم الحسي. وقوله: «فمنهم من حمله على العالم المثالي...» وهو الملاّ جلال الدين الدوّاني. وقوله: «ومنهم من قال إنه إشارة إلى الصور...» وهو الفارابي. وقوله: «ومنهم من قال إنه إشارة إلىٰ رب النوع...» وهو الشيخ الإشراقي السهروردي. وقوله: «ومنهم من ذهب إلىٰ أنه إشارة إلىٰ هذه الصور الهيولانية...» وهو أستاذ المصنف الميرداماد. وقد تقدم بيان كل واحد من تلك التأويلات.

* قوله: «بأنّ الصـور المعقولة من الأشياء المجرّدة قائمة...» المجردة صفة للصور، وقائمة بذواتها خبر لأنّ الصور. والمصنف يؤكّد أمرين ويكرّرهما في أثناء كلماته تثبيتاً لما هو بصدده من أن تلك الصور النورية قائمة بذاتها، وأنها متعلّقة العلوم الكلية العقلية حيث يقول مرة بعد مرة: وإياها

المعقـولـة من الأشياء المجـرّدة قائمة بذواتها، وإيّاها يتلقّى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذ لها وجود لا محالة، فهي إمّا قائمة بذواتها أو حالّة في محلّ إدراكي منّا، والثاني باطل وإلاّ لما غاب عن محلّها الذي هو النفس. ولا سيّما إذا كانت من النفوس المشرقيّة الزكيّة الذكيّة *ولا كيفيّة حلولها فيه.

يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم، وقد تقدم كلامنا في ذلك آنفاً.

* قوله: «ولا كيفية حلولها فيه» عطف علىٰ قوله عن محلّها، وضمير فيه راجع إلى المحلّ، أي ولا غابت كيفية حلول الصور المعقولة المجردة في محلّها عن النفس التي هي ذلك المحل.

وقوله «فإن قيل...» مهّد السؤال علىٰ طريقة المشاء، ثم ردّه بوجوه يأتي بيانها، وبعد ذلك فرّع علىٰ ذلك الردّ ما هو مختاره من إثبات المثل حيث قال بعد ردّ السؤال: فظهر وجود أمور كلية... ويعني بتلك الأمور أرباب الأنواع، هذا إجمال القول إلىٰ قوله عقدة وفك.

بيان ذلك الإجمال أن السائل قائل علىٰ طريقة المشاء بأن تلك الصور المعقولة المجرّدة تغيب عن النفس بالضرورة فهي حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها وهذا ظاهر. ثم إن تلك الصور حين غيبوبتها عن النفس ليست بمعدومة بل موجودة في وعائها؛ والنفس بالتذكر أو الكسب الجديد تتّصل بها وتدركها، فوعاء تقرّرها هو جوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات يسمّيه المشاء بالعقل الفعّال تارةً، والعقل العاشر أخرىٰ. فإدراك النفس تلك الصور المعقولة بحسب اتصالها بذلك الجوهر العقلي وتوجّهها إليه، واتصالها به بحسب ما استحقّت من ملكـة الاتصـال فإنّ فيضـان تلك الصور المعقولة من العقل الفعال إلى النفس إنما هو بقدر استحقاق النفس إياه.

والشيخ الرئيس صرّح بذلك الاتصال في الفصل التاسع من النمط السابع من الإشارات بقوله: «وهؤلاء أيضاً يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق...».

فاعلم أن كل من هو قائل باتحاد العاقل بمعقوله فهو قائل باتحاد النفس الناطقة بالجوهر العقلي المفارق كما ذهب إليه فرفوريوس وقاطبة العرفاء وصاحب الأسفار، ومن ليس بقائل به فهو قائل باتصالها بالعقل الفعال كما ذهب إليه المعلم الثاني والشيخ الرئيس ومن تابعهما، وصرّح الفارابي في آخر رسالته في إثبات المفارقات باتّصالها بالعقل الفعال. ثم سيأتي تفصيل الكلام في إدراك النفس حقائق الأشياء في الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة.

فإن قيل: إنّها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائماً بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات، فتدركها حين اتّصالها به وتوجّهه إليه وآستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

*قلنا: مع الإغماض عمّا مرّ من مفاسد آرتسام صور الحقائق في النفس يلزم آنتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق، والأنواع المتكثّرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة علىٰ سبيل الإبداع، وذلك باطل لأنّ آنتقاش المبادئ العقلية بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد ممّا تحتها وإلّا لزم آنفعال العالي عن السافل وآستكماله به، والقدماء أشدّ مبالغة في آستحالة هذا من المشّائين اتباع المعلّم الأوّل، فبقي أن يفيض عليها ممّا فوقها وذلك يؤدّي إلىٰ صُدُور الكثير عن الواحد الحق المحض أو حصول صور الأشياء في ذاته ـ تعالىٰ علواً كبيرا ـ، وجميع هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

وأيضاً يجب علىٰ ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها

وكذلك الشيخ أفاد وجه اتصال النفس بالعقل الفعّال بحسب ما استحقّت من ملكة الاتصال في الفصلين الثالث عشر والخامس عشر من النمط الثالث من الإشارات حيث قال في الأول منهما: «ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد...»، وقال في الثاني منهما: «كثرة تصرف النفس تُكسِب النفس استعداداً نحو قبول مجرّداتها...».

* قوله: «قلنا مع الإغماض...» أجاب المصنف عن ذلك السؤال علىٰ مبنى المشاء بوجوه:

منها قوله أولاً: «قلنا مع الإغماض عمّا مرّ من مفاسد...» يشير بقوله: «عمّا مرّ» إلىٰ ما مضىٰ في مبحث الوجود الذهني من الجواب الأول عن الإشكال الرابع على الوجود الذهني حيث قال: «والجواب عنه بوجوه الأول وهو من جملة العرشيات أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها...».

ومنها قوله: «يلزم انتقاش...» وإنّما كانت تلك الصور متكافئة لعدم الترتّب والعلّيّة بينها، ثمّ بيّن بطلان هذا الوجه بأنّ انتقاش تلك الصور في العقل إن كان مستفاداً من السافل لزم أن يكون السافل غاية للعالي وهو باطل؛ وإن كان مستفاداً من العالي فإمّا يلزم صدور الكثير عن الواحد الحق الحقيقي، أو حصول صور الأشياء وارتسامها من الأوّل تعالىٰ والكل مستقبح.

ومنها قوله: «ويجب علىٰ ذلك التقدير...» أي يجب علىٰ تقدير قيام الصور المعقولة بجوهر

والتفطّن لحقائقها محلّها وكيفية حلولها فيه، فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجرّدة ومحلّ الأمور الغير الغائبة غير غائب إشرافاً ضرورةً، وكذا كيفية حلولها في محلّها التي هي نحو وجودها فرضاً. فظهر وجود أمور كلّية قائمة بذواتها لا في محلّ منطبقة علىٰ جزئياتها المادية وكلّياتها إذا أُخذت لا بشرط التجرّد واللاتجرّد وإذا جرّد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية والحسّية. وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكلّيتها ككلّيتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلّي بما هو كلّي في الخارج، فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضاً.

*عقدة وفك:

قد ذكر الشيخ في إلٰهيّات الشفاء لإبطال وجود المُثُل والتعليميّات هذا القول: إنّه

عقلي مفارق أن لا يغيب عن النفس محلّ الصور المعقولة المدركة للنفس، وكذا يجب أن لا تغيب عن النفس كيفيّة حلول تلك الصور المعقولة في ذلك المحلّ. فقوله: «محلّها» مرفوع فاعل لقوله: «لا يغيب». وقوله: «وكيفية حلولها فيه» مرفوع عطف علىٰ محلّها أي لا تغيب عن النفس كيفية حلول تلك الصور المعقولة في ذلك الجوهر المفارق العقلي. فالمراد من المحل هو ذلك الجوهر العقلي المفارق الذي هو محل تلك الصور المعقولة وخزانتها. وقوله: «والتفطّن» مجرور معطوف علىٰ إدراكها أي حين إدراكها لذواتها وحين التفطّن لحقائق تلك الذوات. والذوات هي ذوات الصور المعقولة. وسبب إبرامنا في معنى العبارة وبيان سياقها أن بعض النسخ من الأسفار التي عندنا قد تصرف فيه بإضافة زيادات وتحريف العبارة عن هيأتها مما لا حاجة إلىٰ نقله، وقد بعد المتصرّف عن فهم مرادها غاية البعد.

ثم لا يخفىٰ عليك أن اعتراضات المصنف على الشيخ واردة عليه أيضاً، وذلك لأن تلك الأمور الكلية القائمة بذواتها أي ارباب الأنواع كيف صدرت مع كثرتها؟ علىٰ أن ارتسام الصور العقلية في المفارقات والأول تعالىٰ في عبارات المشاء بمعنىٰ تقرّرها في ذواتها بالوجود الأحدي لا الارتسامي الحصولي الرائج في الألسنة كما حقّقناه في سائر مصنّفاتنا وفي تعليقاتنا علىٰ شرح المحقق الطوسي على الإشارات.

* قوله: «عقدة وفك» العقدة هي نقل الحجّتين من شفاء الشيخ في الردّ على المثل في التعليميات أولاً، ثم انسحابها في الردّ على الصور المفارقة أي أرباب الأنواع مطلقاً لاشتراك

إذا كان في التعليميّات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإمّا أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون، فإن لم يكن في المحسوس تَعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس، وإذا لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل إلىٰ إثبات وجودها بل إلىٰ تخيّلها، فإنّ مبدأ تخيلنا لذلك من الموجود المحسوس حتّىٰ لو توهّمنا واحداً لم يُحسّ شيئاً منها لحكمنا أنّه لا يتخيّل بل لا يعقل شيئاً منها. علىٰ أنّا أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس؛ وإن كانت طبيعة التعليميّات قد توجد أيضاً في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فتكون ذاتها إمّا مطابقة بالحدّ والمعنىٰ للمفارق أو مباينة له، *فإن كانت مباينة له فتكون التعليميات المعقولة أموراً غير التي نتخيّلها أو نتعقّلها ونحتاج في إثباتها إلىٰ دليل مُستأنف ثمّ نشتغل بالنظر في حال مفارقتها، فلا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يُستنام إليه. وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحدّ فلا يخلو إمّا أن تكون هذه التي في المحسوسات إنّما صارت فيها لطبيعتها وحدّها فكيف يفارق ما

الحجّتين فيها أي لورودها فيها كما سيعلم؛ والفكّ جواب المصنف عنها وردّها.

وقوله: «قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء...» ذكره في الفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء (ج ٢ ـ ط ١ ـ ص ٤٧١).

* قوله: «فإن كانت مفارقة له...» أي مباننة له. بل الصواب هو ما في الشفاء: «فان كانت مبائنة له» كما في نسخ مصحّحة من الشفاء. وقوله: «إما أن تكون هذه التي في المحسوسات...» أي إما أن تكون هذه التعليميات التي في المحسوسات انما صارت تلك التعليميات في المحسوسات لطبيعتها وحدّها فكيف يفارق أي يجرّد ما له حدّ هذه التعليميات، فكلمة ما إشارة إلى المفارق الـذي هو ربّ النوع، وهي فاعل فعل يفارق. وجملة المراد أن ذلك المفارق إذا كان له حدّ التعليمي المحسوس فكلاهما فردان من طبيعةٍ واحدةٍ فكيف كان هذا الفرد من ذلك النوع مفارقاً، والفرد الآخر مقارَناً؟

قولـه: «وإما أن يكون ذلك...» أي إمّا أن يكون كون التعليميات في المحسوسات أمراً يعـرض للتعليميات بسبب من الأسباب وتكون هي أي التعليميات في المحسوسات معروضةً لذلك، وحدودها غير مانعةٍ عن لحوق ذلك الأمر العارض إيّاها أي تلك الطبائع التعليمية المادية.

له حدها؟ وإمّا أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إيّاها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية، ومن شأن هذه المادّية أن تفارق وهذا هو خلاف ماعقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم. *وأيضاً فإنّ هذه المادّة التي مع العوارض إمّا أن تحتاج إلى المفارقات أو لا تحتاج إليها، فإن كانت تحتاج إلىٰ المفارقات فانها تحتاج إلىٰ مفارقات غيرها لطبائعها فتحتاج المفارقات أيضاً إلىٰ أخرىٰ، وإن كانت هذه إنّما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتّىٰ لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة، ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجود البتة * فيكون العارض لشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغني عنه، ويجعل المفارقات محتاجاً إليها حتّىٰ يجب لها وجود، فإن لم يكن الأمر كذلك *بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها

---

* قوله: «وأيضاً هذه المادية...» هذه هي الحجة الثانية، والمراد من المادية التعليميات المادية. وقوله: «إلى مفارقات غيرها لطبائعها» أي غيرها لذواتها، فقوله لطبائعها صلة لتحتاج والغير صفة لقوله مفارقات؛ فتحتاج المفارقات أيضاً إلىٰ مفارقات أخرىٰ لأنّ منشأ الاحتياج أصل الطبيعة وهي في الجميع مشترك فيها.

وقوله: «لما عرض لها» في مقابل قوله «لطبائعها» يعني أن احتياج تلك المادية إلىٰ غيرها من المثل إما لطبائع تلك المادية، أو لما عرض لها.

* وقوله: «فيكون العارض للشيء...» الضمير في فعلي يوجب ويجعل راجع إلى العارض. وكلمتا أقدم وغنى مجرورتان صفتان لقوله أمر في «يوجب وجود أمر» ومحتاجاً إليها كلمة واحدة كقولك مغضوب عليه وممرور بها ونحوهما. وبعض المحشيين أرجع ضمير محتاجاً إليها إلى المادة مع تلك العوارض، وهذا سهو منه. كما أن عبارة «محتاجة إليها» في الشفاء والاسفار غلط من الناسخ، والصواب محتاجاً إليها.

* قوله: «بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها...» أي وجوب تلك المادية من التعليميات مع هذا العارض فلم توجب...الخ. هذا ـ أعني قوله فلم توجب ـ استفهام إنكاري. أي إذا كانت تلك المفارقات توجب وجود العارض في غيرها فلم لا توجبه في أنفسها والحال أن الطبيعة واحدة. ثم لا يخفىٰ عليك أن قوله «فإن لم يكن الأمر كذلك» هو في قبال قوله «العارض يوجب احتياج المادية إلى المفارقات» يعني إن لم يكن الأمر كذلك أي إن لم يكن العارض يوجب احتياج المادة

مع هذا العـارض فلِم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متّفقة. *وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا تكون المفارقات عِلَلاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ أولىٰ، ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة فإنّ هذا المقارن للمادّة يلحقه من القوىٰ والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق، وكم الفرق بين شكل

إلى المفارقات بل المفارقات توجب وجودها مع هذا العارض فلم لا توجب العارض في غيرها ولا توجبه في أنفسها والحال أن الطبيعة متّفقة.

* قوله: «وإن كانت غير محتاجة...» أي وإن كانت هذه المادّية التي مع العوارض ـ أي التعليميات التي في المحسوسات محتاجة إلى المفارقات...الخ، وقوله: «ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة...» لزوم كونها ناقصة يتصور علىٰ وجهين أحدهما ما بيّنه بقوله: «فإنّ هذا المقارن ـ أي المقارن للمادة ـ يلحقه...» والكم خبري، ويعني بالإنسان الساذج الإنسان المفارق عن المادة، وبالإنسان الحيّ الفاعل الإنسان المقارن للمادة. وهذا المقارن له قوىٰ وأفاعيل ليست للمفارق كما هو ظاهر فيلزم أن يكون المقارن تامّاً، والمفارق ناقصاً.

وثاني الوجهين هو أن يقال إذا لم تكن تلك المفارقات عللاً للتعليميات التي في المحسوسات لزم أن تكون تلك المفارقات ناقصة أي مهملة زائدة، وذلك لأن سبب إثباتها هو أنها علل لما دونها فإذا كانت هذه المادية غير محتاجة إليها فهي موجودات زائدة لا حاجة إليها.

والإنصاف أن ما ذهب إليه الشيخ غير مستقيم جدّاً، والوجوه التي توهّم في الحجتين باردة غاية البرودة. ويسأل الشيخ عن المسانخة بين العلة ومعلولها التي يعترف بها المشاء فإن الشقوق المذكورة آتية هاهنا أيضاً، وقد تقدم في آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة في التوضيح والتلويح أن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة؛ بل في ذيل هذا المبحث المعنون بقوله تلويح استنادي يأتي البحث الشريف عن المناسبة. ولا خلاف لأساطين الحكمة في تلك المناسبة كما نسمعك في هذا التلويح الاستناري.

ثم كيف تفوّه الشيخ بلزوم نقص المفارق عن المقارن بمجرد أنّ المقارن له قوىٰ ليست للمفارق والحال أن تلك القوىٰ موجودة في المفارق بوجودها المفارقي الجمعي الأحدي، وقال الفارابي في المدينة الفاضلة: «السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلىٰ حيث لا تحتاج في قوامها إلىٰ مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقىٰ علىٰ تلك الحال دائماً أبداً» (ص ٦٦ ط مصر). وقد استوفينا البحث عن السعادة في العين التاسعة والأربعين من عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون.

إنساني ساذج وبين شكل إنساني حيّ فاعل انتهىٰ كلامه بألفاظه.

أقول: *وخلاصة حجّته الأولىٰ أنّ الحقيقة الواحدة التي هي ذات حدّ واحد وماهيّة واحدة لا يختلف أفرادها في التجرّد والتجسّم والغناء والحاجة إلى المادّة والمعقولية والمحسوسية، ولا شكّ أنّ كلامه انّما يكون تامّاً في المتواطئة من الماهيّات دون المشكّكة.

وأيضاً يتوقّف علىٰ أنّ الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا تتفاوت في حقيقتها وماهيّاتها، *وقد مرّ حال ذلك كيف وهو أوّل المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه، وكثير من قواعد المتقدّمين مبنية علىٰ تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلّل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغني منها يكون غنيّاً لذاته والفقير فقيراً لذاته، *فمن جعل ذات

---

* قوله: «وخلاصة حجته الأولىٰ...» أتىٰ بخلاصة حجته الأولىٰ أولاً ثم أخذ في ردّها بقوله: «ولا شك أن كلامه انما يكون...»؛ وكذلك أتىٰ بنقاوة حجته الثانية ثم أخذ في الرد عليها بقوله: «وهذا أيضاً يبتني على استحالة...» والردّ هو فكّ العقدة، والجواب عن الشبهة المعبّرة بالعقدة. وقوله في الردّ على الحجة الثانية: «وهذا أيضاً يبتني...» كلمة أيضاً دالّة علىٰ أن الجواب عن الحجتين حرف واحد أي الجواب عن هذه الحجة هو الجواب عن الحجة الأولىٰ، وهو التشكيك الخاصي في الوجود الذي هو أصل رصين في نيل المعارف الحقة الإلهية. كما أن الحجّتين مآلها واحد وهو أن الطبيعة الواحدة كيف يكون فرد منها كذا وفردها الآخر ليس كذلك بل مقابل له؛ وبالجملة لما كان مآل العقدتين أمراً واحداً، وكان مآل الفكّين أيضاً أمراً واحداً أتىٰ في العنوان بصيغة الإفراد فقال: عقدة وفكّ، ولم يقل عقدتان وفكّان، فتبصّر.

* قوله: «وقد مرّ حال ذلك» مرّت في مبحث التشكيك في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة. وقوله: «وهو أول المسألة...» نعم هذا أصل أصيل وكلام كامل ينبغي أن يجعله السالم إلىٰ فهم الخطاب المحمّدي نصب عينه ومكتون باله فإنّ هذا الأصل كأصالة الوجود ركن من أركان الحكمة المتعالية، وسلّم إلىٰ عروج ذُرى المعارف القرآنية كما نبهّناك عليه آنفاً. ولعمري إن هذا السفر العظيم من تفاسير القرآن الأنفسية.

* قوله: «فمن جعل ذات الفقير...» يشير إلى الجعل البسيط. وقد مرّ غير مرة أن الفقر لا ينفك عن الممكن الموجود وهو مقوّمه في احتياجه الصدوري وإن لم يكن مقوّمه في احتياجه التقوّمي، وقد مرّ الفرق بين الإحتياج الصدوري وبين الاحتياج التقومي في آخر الفصل الثالث

الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيراً لا بجعل مستأنف. فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلىٰ جاعل لا لأجل كونه فقيراً ومحتاجاً أي من جهة حمل هذا المعنىٰ عليه. ونقاوة حُجّته الثانية أنّ أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً وبعضها مسبّباً لذاتها وانّ المعلول إذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلىٰ أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين وهذا أيضاً يبتني على أستحالة كون الطبيعة المتفقة

من المرحلة الثالثة. ثم قوله: «كاملة غنية وناقصة فقيرة ناظر إلى التشكيك فإن ربّ النوع كاملٌ غنيٌّ، وأفراد نوعه المادية ناقصة فقيرة وإن كانا من جهة أخرىٰ - أعني كونهما ممكنين - فقيرين، فتبصّر.

فائدة: الفخر الرازي تفوّه في المباحث المشرقية بإبطال المثل، وكان ناظراً في كلماته إلىٰ ما في الشفاء حتىٰ قال: «الوجه الثاني في إبطال هذه المثل أنه يلزم أن تكون تلك المفارقات أنقص وأقل حالاً من المقارنات فإنا نعلم أن الشكل الإنساني الساذج أخسّ من الشكل الانساني الحيّ الفاعل». (ص١١٣ - ج١ - ط١).

والميرداماد أتىٰ ببحث في القبسات مترجماً بقوله: «ووميض ألم تسمع إمام المتشككين يقول في الملخص معترضاً على الحكماء: إلزام اتفقوا علىٰ أن الطبيعة النوعية يمتنع أن يكون بعض أشخاصها مجرداً عن المادة وبعضها مادياً...» لا يخلو الرجوع إليه من فائدة (ط ١ - ص ٥١).

وفي كتاب المثل العقلية الأفلاطونية بتحقيق عبدالرحمن بدوي وتقديمه له: «الوجه الثامن: لو كان الإنسان مفارقاً لاستحال حمله بالمواطاة علىٰ أشخاصه المادّية والتالي باطل فالمقدم مثله وهو المطلوب، وكذا الكلام في غيره. والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن وجود الإنسان في العقل مجرداً عن الهيولىٰ لا يمنع حمله بالمواطاة على الكثرة المادية، فوجوده في الخارج مجرداً عنها لا يمنع بالمواطأة عليها أيضاً. كما تقدم مراراً» (ص ٥٦ ط ١ - مصر).

أقول جوابه المذكور ليس علىٰ ما ينبغي لأنّ صدق الإنسان الذهني علىٰ مصاديقه باعتبار مفهومه، وهذا المعنىٰ لا يصح في الإنسان العقلي الذي هو ربّ أفراد نوعه لأنه وأفراد نوعه المادية كلاهما من مصاديق ذلك المفهوم، وإنما يتعلق ذلك الفرد الكامل بالأفراد المادية كتعلّق النفس الناطقة بقواها مثلاً. فإن حفظ كل نوع سيّال بالذات والصفات بالمثل النورية كحفظ بدن شخصي انساني ووحدته وثباته مع تبدله بالتحلل شيئاً فشيئاً بالنفوس الناطقة. فالجواب الصحيح أن يقال إن أصل الإشكال غلط؛ لأن ما هو محمول هو مفهوم الإنسان أولاً، ثم إنّ مفهوماً واحداً يحمل علىٰ مصاديقه بالتشكيك الخاصّي أيضاً لا بالتواطي فقط ثانياً، فتدبّر.

متفاوتة في التقدّم والتأخّر والأوّلية وعدمها والغنىٰ والافتقار.

*وأعلم أنّ المنقـول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرّد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية. وأمّا التعليميات فإنّها عندهم مادّيات في وجودها البتة *وإن فارقت المادة في الحدّ، فليس يجوز عندهم وجود بُعد قائم لا في مادّة، وبرهانه علىٰ ما سيجيء أنّه لو كان مجرداً لكان إمّا متناهياً أو غير متناه، والثاني باطل لما سيأتي من بيان آستحالة عدم تنـاهي الكمّيات القارّة وغير القارّة، *لا لما في الشفاء من أنّ عدم تناهيه عند

---

* قوله: «واعلم أن المنقول عن افلاطون...» هذا في الحقيقة جواب آخر عـن مـن تعـرّض لإبطال المثل بإبطال أن يكون للتعليميات مثل مفارقة. بيان الجواب: هو أن القائلين بالمثل ذهبوا إلىٰ أن للحقائق الجوهرية النوعية الطبيعية مُثُلًا هي أربابها بإذن ربّ الأرباب، والتعليميات وإن كانت تحت تدبير تلك المثل أيضاً إلّا أنها مجعولة بجعل تلك الحقائق النوعية الجوهرية لا بجعل آخر، كما أن المشاء قائلون بالمناسبة بين العلة ومعلولها ولا يقولون بوجود جميع الطوارئ التي للمعلول في علّته.

* قوله: «وإن فارقت المادة في الحدّ» أي وإن فارقت التعليميات المادة في الحد وذلك لأن المادة لا تكون مأخوذة في حدّ التعليميات.

* قوله: «لا لما في الشفاء...» راجع الفصل الثاني من سابعة إلهيات الشفاء وإنما قال لا لما في الشفاء، ولم يقل كما قال الشيخ في الشفاء ولم يسند القول إليه صريحاً لأن الشيخ حكىٰ ذلك البرهان عن أفلاطون ونقل منه حيث قال: «وأما أفلاطون فأكثر ميله إلىٰ أن الصور هي المفارقة، وأما التعليميات فإنها عنده معانٍ بين الصور والماديات فإنّها وإن فارقت في الحدّ فليس يجوز أن يكون عنده بُعدٌ قائمٌ لا في مادة لأنه يكون إما متناهياً، أو غير متناه: فإن كان متناه وذلك يلحقه لأنه مجرد طبيعة كان حينئذ كل بُعد غير متناه، فإن لحقه لأنّه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال، بل وجود بُعدٍ غير متناهٍ محال؛ وإن كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدّر ليس إلّا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصـورة إلّا لمادّتها فتكون مفارقةً غير مفارقةٍ وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة» (ج ٢ ـ ط ١ ـ ص ٤٦٧ و٤٦٨).

وهذا ما نقل المحقق الطوسي أيضاً من الشفاء وصرّح بأنه حجة عوّل عليه افلاطون حيث قال في أول شرحه على الفصل الحادي عشر من النمط الأول من الإشارات في إثبات تناهي

التجرّد إمّا لأنّه مجرّد طبيعة فيلزم أن يكون كلّ بعد غير متناهٍ،وإن لحقه لتجرّده عن المادّة كانت المادّة مفيدة للحصر والصورة *وكلا الوجهين محال؛ لما علمت من عدم جريانه فيها يتفاوت كمالاً ونقصاناً، والكمّيات من هذا القبيل، والأوّل أيضاً مستحيل لأنّ انحصار البُعد حين تجرّده في حدّ محدود وشكل مقدّر لا يكون إلّا لانفعال عرض له من خارج طبيعته، والانفعال كما ستعلم من عوارض المادّة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقاً هذا خلف. *والحجّتان المذكورتان وإن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقةالتعليميات لكنّهما بعينهما جاريتان من قبله في إبطال الصور المفارقة، واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب، ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة.

الأبعاد ما هذا لفظه: «وهذه حجة عوّل عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكىٰ عنه في الفصل الثاني من سابعة إلهيات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعدٌ قائم لا في مادة...».

* قوله: «وكلا الوجهين محال» أما الأول ـ وهو لزوم كل بعد غير متناه ـ فلأنه مخالف للعيان والوجدان والبرهان فإن هذه الأجسام التي تلينا كل واحد منها متناهٍ؛ وأما الثاني ـ وهو كون المادة مفيدة للحصر والشكل ـ فلأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلىٰ شيء واحدٍ فاعلاً وقابلاً معاً وهو محال. وقوله: «لما علمت من عدم جريانه...» تعليل لقوله: «لا لما في الشفاء». وقوله: «والأول أيضاً مستحيل...» الأول هو أن يكون البعد المجرد متناهياً. وقوله: «إلّا لانفعال عرض له» الإنفعال ها هنا هو انقطاع طرفيه بل أطرافه والانقطاع عوارض المادة بالذات.

* قوله: «والحجّتان المذكورتان...» أي الحجتان المذكورتان في ذيل العقدة والفك. ثم كلامه هذا دفع دخل مقدّر بأن يقال الحجتان المذكورتان كانتا في إبطال القول بالمثل في التعليميات فقط والكلام في إثبات المثل في الجواهر الطبيعية النوعيّة وذلك الإبطال لا يضر القول بإثبات المثل وانتم أيضاً غير قائلين بالمثل المفارقة في التعليميات فما وجه نقل الحجتين في ردّ المثل في التعليميات وفكّهما؟ فأجاب بأن الشيخ وإن أتىٰ بهما في إبطال المثل في التعليميات لكنهما جاريتان من قبل الشيخ في إبطال الصور المفارقة مطلقاً ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة.

*تلويح استناري:

لعلّك إن كنت أهلاً لتلقّي الأسرار الإلهيّة والمعارف الحقّة لتيقّنت وتحقّقت أنّ كلّ قوّة وكمال وهيأة وجمال توجد في هذا العالم الأدنىٰ فإنّها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلىٰ إنّما تنزّلت وتكدّرت وتجرّمت بعدما كانت نقيّة صافية، مقدّسة عن النقص والشين، مجرّدة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعاشيق، وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلىٰ بحر ذلك الجمال، وذرّة بالقياس إلىٰ شمس تلك العظمة والجلال، ولولا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول إلىٰ نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي، فإنّ النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازي *الذي هو من وجه حقيقي تتوجّه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكلّ شيء، والملجأ لكلّ حيّ، وتتولّىٰ جنابه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية، ويتنوّر باطنها بنوره فتدرك الأمور

* قوله: «تلويح استناري...» هذا التلويح الاستناري هو تفصيل ما أفاده العلامة القيصري في آخر شرح الفصّ السليماني من شرحه علىٰ فصوص الحكم: «ما في الحسّ من الأشياء خيالات وصور لمعان غيبيّة وأعيان حقيقية ظهرت في هذه الصور لمناسبة بينها وبين تلك الحقائق فلابدّ من تأويل كل ما يسمع ويبصر في العالم الحسّي إلى المعنى المراد في الحضرة الإلهية، ولا يعلمه إلّا العاملون بالله وتجلّياته وأسمائه وعوالمه وهم الراسخون في العلم، فمن وفق بذلك وهدي فقد أوتي الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» (ط ١ ـ ص ٣٦٦). وقد ذكرنا كثيراً من مصادر كتاب الأسفار ومآخذه في رسالتنا الموسومة بـ «العرفان والحكمة المتعالية».

ثم لا يخفىٰ عليك أن غاية ما في التلويح الاستناري هي أن ما بين هذه النشأة التي هي الشهادة المطلقة وبين عالمها الأعلىٰ مناسبة ولا ينكرها من ينكر المثل كما أشرنا إليه غير مرّة، فتدبّر.

* قوله: «الذي هو من وجه حقيقي» وذلك لأنه ظهور من ظهورات المحبوب الحقيقي.

الكلّية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركاً للكلّيات ألا ترىٰ أنّ آثـار أنواره التي ظهرت في عالم الملك، وتنزّلت عن مراتبها الروحانية العقلية، ولاحت في صور الجـزئيات، وآتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع أنّها ضعفت بصحبـة الـظلمة الجسمية، وتكثّفت بالكثافة المادّية بعد نقائها وصفائها وتجرّدها كيف تدهش العقول وتحيّر الألباب وأصحابها، وتوقع في الفتن والمحن طلّابها، فما ظنّك في الجمال المطلق الذاتي، والنور الساطع الإلٰهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني، كما روي عن رسوله ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت *سُبُحات وجهه ما انتهىٰ إليه بَصَرُه من خلقه. وتفطّن ممّا قاله ـ عليه السّلام ـ إنّ هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثمّ أنزلت، وقس النور عليها في آستنارته وآحتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه وآضمحلاله من سطوعه، فكما أنّ حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزّلها في مراتب كثيرة كتنزّلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما تؤثّر شدّة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها ما لا تؤثّر النار في الحطب مع سورة اللهب، ومن

---

* قوله: «سبحات وجهه...» سبحات مرفوع فاعل لأحرقت، وما مفعوله، ومن خلقه بيان لما. وقوله: «إذ لولاه لما كان للعالم...» أي لولا الحجاب. والعالم بكسر اللام. وقوله: «ومن هذا يعلم...» أي ومن تأثير الغضب في إحراق الأخلاط. ولا يرد عليه أن معطي الشيء يجب أن لا يكون فاقداً له فتدبّر. وقوله «في منازل أمره وخلقه» ناظر إلىٰ قوله سبحانه «ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين».

إعلم أن سبحات وجهه هي أنوار وجهه. وإنما سُمّي النور سُبحة لأن كلّ نور يراه ملك يقول سبحان الله. فما في الوجود إلّا سبحات وجهه سبحانه، فكن إنساناً ملكيّاً سبّح الله سبحانه بمشاهدة سبحات وجهه.

ثم إن كتاب بحر المعارف للملّا عبدالصمد الهمداني حاوٍ للبحث عن أحاديث الحجاب وبيان الحجاب وبيان عدده في الروايات قد أفاد وأجاد فراجعه (ص ٢٦٩ ـ إلىٰ ص ٢٧٥ من الطبع الأول منه).

هذا يعلم أنّ كلّ مسخّن لا يجب أن يكون حاراً، فكذلك الأنوار المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله المعنوية، وآثار لأضواء ملكوته وأشعّة جماله بعد هبوطها في منازل أمره وخلقه.

*إيقاظ عقلي:

لا يخفىٰ علىٰ من تنوّر قلبه وأستضاء عقله بَعد التأمّل فيما مرّ من القواعد والأصول أنّ الغرض الأقصىٰ في وجود العشق في جبلّة النفوس ومحّبتها لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام وأستحسانها زينة المواد والأجرام إنّما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها من تخريج الأمور الجسمانية والأصنام

---

* قوله: «إيقاظ عقلي» قال مولانا الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام: «نعوذ بالله من سبات العقل» (الخطبة ٢٢٤ من نهج البلاغة)، والسبات بالضم النوم. وفي حديقة العارف السنائي الغزنوي:

عقـــل در راه حق دلـــيل توبس عقـــل هر جايگـــه خليل تو بس
عقـــل شاهست وديگـران حشم اند زان كه در مرتـبـت زعقـــل كم انـــد
عقـــل خود كارهـــاى بد نكـــنـــد هرچــه آن ناپـسنـــد خود نكـنـد
عقـــل را چون بيافـــتـــى بنـــواز از دل خويش جاى او برســـاز

وقوله: «ان الغرض الأقصىٰ في وجود العشق...» قال ـ قدّس سرّه ـ في المبدأ والمعاد ونعم ما قال: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر» (ص ١٠٠ ط ١). والعشق هو المعبّر بالألفة قوله عزّ من قائل: «واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً» (آل عمران ١٠٣)، وقوله تعالىٰ: «وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم» (الأنفال ٦٣)، والألفة سارية في الجميع من الذرة إلى البيضاء. وفي المثنوي للعارف الرومي:

حكـــمـــت حق در قضـــا و در قدر كرده ما را عاشـــقـــان يكـــدگر
تشـــنـــه مى‌نالـــد كه كو آب گوار آب مى‌نالـــد كه كو آن آبـــخـــوار

والعشق هو الحبّ والمحبّة هي أصل الوجود، والحركة الحبيّة هي أصل الحركات لأن الحركة الّتي هي وجود العالم حركة الحب. وراجع آخر الفص الموسوي وأول الفص المحمّدي من فصوص الحكم، وشرح القيصري عليه (ص ٤٥٦ وص ٤٧٢ ـ ط ١).

الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والأنوار الإلهيّة، ودلالة علىٰ معرفة جواهرها *وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها، وذلك لأنّ جميع المحاسن والفضائل وكلّ الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللّواتي ترىٰ علىٰ ظواهر الأجـرام وجلود الأبدان انّما هي أصباغ ونقوش ورسوم صوّرتها أرباب أنواعها، وملائكة تدابيرها في المواد والأسطقسّات وقد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها، وتشوّقت نحوها، وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمّل لها، وآستنبطت خالصها المجرّد عن مغشوشها المحسوس، وتعرّفت لبّها المصفّىٰ عن قشرها المكدّر بآنتزاعها الكلّيات من الجزئيات وتفطّنها بالعقليات من الحسيات، ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كلّ ذلك كيما تتصوّر تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها وآتصلت بها وتمثّلت لديها، حتّىٰ إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها، لها صورة روحانية نقيّة صافية باقية معها معشوقاتها، متصلة بها آتصالاً معنوياً لا تخاف فراقها ولا

* وقوله: «وشرف عنصرها» أي شرف اصلها كما قال المصنف في الفصل الثاني من الطرف الثالث من المسلك الخامس في العقل والمعقول: «ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلىٰ هذا العالم (يعني عالم المعقول) (ج١ ـ ط ١ ص ٣٢٢). ثم قد أجاد العارف الرومي في المثنوي في ما يريده المصنف في المقام بقوله:

زين قدحهاى صور كم باش مست — تا نگردى بت تراش و بت پرست
از قدحهاى صور بگذر مأيست — باده در جام است وليك از جام نيست
سوى باده بخش بگشا پهن فم — چون رسد باده نيايد جام كم
عشقهايى كزپى رنگى بود — عشق نبود عاقبت ننگى بود
زان كه عشق مردگان پاينده نيست — چون كه مرده سوى ما آينده نيست
عشق زنده در روان و در بصر — هر دمى باشد زغنچه تازه‌تر
عشق آن زنده گزين كاو باقى است — و از شراب جان فزايت ساقى است
عشق آن بگزين كه جمله انبيا — يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را بدان شه بار نيست — با كريمان كارها دشوار نيست

ثم بما حرّره في الإيقاظ العقلي يعلم سرّ قولهم المجاز قنطرة الحقيقة.

تغييرها، فتستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان، وتزهد عن ملاقاة الألوان، وتتخلّص عن رقّ الحِدْثان. والدليل علىٰ صحّة ما قلناه يعرفه من عشق يوماً لشخص من الأشخاص ثمّ يسلىٰ عنه أو فقده مدّة، ثمّ إنّه وجده من بعد ذلك وقد تغيّر هو عمّا كان عهده عليه من الحُسن والجمال، وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراهـا علىٰ ظاهر جسمه وسطوح بدنه، فإنّه متىٰ رجع عن ذلك فنظر إلىٰ تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغيّر ولم تتبدّل، ورآهـا برمّتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كان يراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقية ببقاء علّتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم وربّ صنمها الدائم وحينئذٍ يجد من نفسها وفي جوهرها ما كان يطلب قبل ذلك خارجاً عنها، فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقرّ بأنّ تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كان يراها علىٰ ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهـرهـا متصـوّرة في ذاتها باقية ثابتة علىٰ حالة واحدة لم تتغيّر وإنّما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الأنـوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية، فإذا فكرّ العاقل اللبيب فيما وصفناه أستيقظت نفسه من نوم غفلتها، وأستقلت بذاتها وفازت بجوهرها، وأستغنت عن غيرها وأستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبّة غيرها، وتخلّصت من الشقـاوة، الّتي تعـرض لعـاشقي الأجسـام ومحبّي الأجـرام من الأبدان الإنسـانية، والـدراهم والـدنـانـير واليواقيت والدرر والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدائرات البائدات، وقد قال الله تعالىٰ: «والباقِيات الصّالحات خيرٌ عند ربّك ثواباً وخير أملاً». فإذا أنتبهت النفس من نوم الغفلة، وأستيقظت من رقدة الجهالة، وفتحت عين بصيرتها، وعاينت عالَمها وعرفت مَبدأها ومعادها لتيقّنت أنّ المستلذّات الجسمية والمحاسن المادية كلّها كعكوس الفضائل العقلية، وخيالات الأنوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصّلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن مـاءً حتىٰ إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه.

تنوير رحماني:

إنّ الباري - جلّ ثناؤه - بمقتضىٰ رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلّها مثالات دالّات علىٰ الأمور الروحانية العقلية، وجعل طرق الحواس درجاً ومراقي يرتقى بها إلىٰ معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصىٰ في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن أفق المادّيات، وكما أنّ المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالاً لأضوائها، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدّة حاجتها، ومعرفة الأمور العقلية هي غناؤها ونعيمها، وذلك لأنّ النفس في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته لتدرك بتوسّطها الجسمانيات وأمّا إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما تأخذها من طرق الحواسّ بتوسّط الجسد، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد أستغنت عن الحواس وعن التعلّق بالجسد، فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الأبدي بتوسط هذا الهيكل وآلاته مادام يمكنك قبل فناء المدّة وتصرّم العمر، *وفساد الهيكل وبطلان وجوده،

---

* قوله: «وفساد الهيكل» لنا تحقيق شريف في الهيكل وفي اطلاقه على البدن حرّرناه بالفارسيّة في الدرس الخامس والأربعين بعد المائة من كتابنا «دروس معرفة النفس» فراجعه. (ص ٥٠٦ إلىٰ ص ٥١١ ـ ط ١).

وقوله: «محتاجة إلىٰ هيكل لتتمّ به وتكمل» ناظر إلى التكامل البرزخي. وسيأتي البحث عنه في كتاب النفس، والنكتة ٦٣٧ من كتابنا ألف نكتة ونكتة كافلة لأمهاتٍ وأصولٍ في البحث عنه.

قوله: «إليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن...» ناظر إلىٰ بيان صدرالدين القونوي في النفحة الرابعة من نفحاته (ص ١٨ ـ من الطبع الأول الحجري) حيث قال: «قال تعالىٰ في حق أرواح عباده إليه يصعد الكلم الطيّب أي الأرواح الطاهرة لأن الطيّب في الشريعة الطاهر. وقد يرد بمعنى الحلال وهو أيضاً راجع إلى الطهارة. ثم قال: والعمل الصالح يرفعه لأن الأعمال هي المطهّرة للنفوس الملوّثة فترقىٰ بأنوار الطاعات والأوصاف المقدسة الموهوبة والمكتسبة إلى الدرجات العلىٰ كما تكرر أخبار النبيّ (ص) عن ذلك».

أقول: فالكريمة دالة على اتحاد العلم والعمل مع العالم والعامل بحيث تصير المعارف العقلية ولبوب الأعمال الصالحة عين النفس الناطقة فإن العرض خارج عن صميم معروضه فكيف يوجب

وأحذر كلّ الحذر أن تبقي نفسك فقيرة محتاجة إلىٰ هيكل لتتمّ به وتكمل فتكون ممّن يقول: يا ليتنا نردّ فنعمل صالحاً غير الذي كنّا نعمل أو تبقىٰ في البرزخ إلىٰ يوم يبعثون، ومن أين لهم أن يشعروا أيّان يبعثون مادامت هي ساهية لاهيّة غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية، والغرور بالأماني في هذه الحياة الحسّية المذمومة التي ذمّها ربّ الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز، ثمّ ذمّ الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية، ولم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة، ولم يعرفوا إلاّ إيّاها حسب فقال: «رضوا بالحياة الدنيا وأطمأنّوا بها، والّذين هم عن آياتنا غافلون» يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد: «إليه يصعد الكلم الطيّب» يعني روح المؤمن «والعمل الصالح يرفعه» يعني المعارف العقلية ترغّبه فيها وترقّيه إلىٰ هناك.

صعوده وارتقاءه فافهم.

وفي شرح القيصري علىٰ قول الشيخ الأكبر: «الحمد لله منزل الحكم علىٰ قلوب الكلم» في خطبة فصوص الحكم لطائف في المقام حيث قال: «والمراد بالكلم هنا أعيان الأنبياء عليهم السّلام لذلك أضاف إليها القلوب، وقد يراد بها الأرواح كما قال تعالىٰ «إليه يصعد الكلم الطيّب» أي الأرواح الكاملة...» (ص ٤٩ ـ ط ١ من الحجري في ايران).

واعلم أن الشيخ في آخر الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من إلهيات الشفاء في كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية قال ما هذا لفظه: «انّ للكل محركاً واحداً معشوقاً، وانّ لكل كرة محركاً يخصّها ومعشوقاً يخصها ـ إلىٰ قوله: فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلىٰ نفسه نسبة العقل الفعال إلىٰ نفوسنا، وانّه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبّه به (ج ٢ ـ ط ١ ص٥٢٧).

ولا يخفىٰ عليك أن كلامه هو الاعتراف بالمثل مع إبرامه علىٰ ردّ القول بالمثل الإلهية. ونحوه ما قال في الفصل الرابع عشر من رسالته في أحوال النفس وبقائها ومعادها: «وقد ظهر لنا في العلوم الإلهية أن الصور التي هي في الأجسام العالية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية؛ وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل؛ وأن تلك الصور العقلية مبادئ لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية...»

(ص ١٢٣ ـ ط ١ مصر بتحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني).

وقال في رسالته في النبوة في كثرة الملائكة ووحدتها ما هذا لفظه: «سميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلّا بالعرض من أجل تجزّي القابل».

وقال صاحب الأسفار في الفصل الثاني من الطرف الثالث من المسلك الخامس منه في اتحاد العقل والمعقول ما هذا لفظه في وحدة الملائكة وكثرتها: «وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها...».

وقال في الجواهر والأعراض: «العالم العقلي بكلّه جوهر واحد». (ج ٢ من الأسفار ـ ص ١٦٣ ط ١).

وكذا قال في إلهيات الأسفار: «العالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الأسمائية والصفات عالم عظيم جدّاً مع أن كل ما فيه موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه» (ج٣ ـ ط ١ ـ ص ٣٠).

وكذلك قال في إلهيات الأسفار: «وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدّسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجود واحد، والحق أنها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان...» (ج٣ ـ ط ١ ـ ص ٦٤).

فعليك يا حبيبي بالتدبّر والغور في ما أهديناه إليك من كلمات هؤلاء الأكابر وأمثالها في نيل المثل الإلهية. وبقي في المقام سؤالات مع أجوبتها التحقيقية المعاضدة بالإشارات القرآنية والإيماءات الروائية ومسائل أخرى كثيرة حرّرناها في رسالتين إحداهما في إثبات المثل الإلهية، وأخراهما في إثبات عالم المثال إلّا أنهما لم تطبعا بعد، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

وإلى هنا انتهى تنميق تعليقاتنا على المرحلة الرابعة من الأسفار مع تدريسها في يوم الأربعاء من سلخ شوّال المكرّم من سنة ١٤١١ هـ.ق = ١٣٧٠/٢/٢٥ هـ.ش. فللّه الحمد ربُّ السماوات وربُّ الأرض ربِّ العالمين وله الكبرياء في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم.

*المرحلة الخامسة

في الوحدة والكثرة
ولواحقهما من الهوهويّة وأقسامها
والغيريّة وأصناف التقابل المعروفة

---

* قوله: «المرحلة الخامسة...» الواحد اسم من أسمائه سبحانه، وهذه المرحلة في الحقيقة سير في هذا الاسم الأعظم وبيانه. ويعلم من تضاعيف المباحث معنى الأحد والمرتبة الأحدية والمرتبة الواحدية. ثم الهوهوية وأقسامها من لواحق الوحدة، والغيرية وأصناف التقابل من لواحق الكثرة. ووصف الأصناف بالمعروفة لأنه يبحث عن أقسام التقابل الأربعة من تقابل السلب والإيجاب والملكة والعدم والضدّين والمتضائفين، وغير المعروف منه هو التقابل بين المحيط والمحاط فيؤول الأمر إلىٰ أن تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعين الإحاطي لا بالتعين التقابلي. وسيأتي كلامه في آخر المرحلة في التقابل بين الواحد والكثير من ان التقابل بينهما لا يمكن أن يكون من أقسام التقابل الأربعة فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً خامساً.

فصل (١)

في الواحد والكثير

إعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه إنّه موجود يقال عليه إنّه واحد، ويوافقه أيضاً في القوّة والضعف، فكلّ ما وجوده أقوىٰ كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان *في أكثـر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظنّ أنّ المفهوم من كلّ منهما واحد وليس كذلـك بل هما واحـد بحسب الذات لا بحسب المفهوم، فبالحريّ أن نتكلّم في الوحدة وأحوالها المختصّة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه، ونتكلّم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنّن الكثرة وتشعّبها.

فنقول: انّ للوحدة كما أشرنا أسوة بالوجود في أكثر الأحكام.

فمنها انّه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلّا مع الدّور أو تعريف الشيء بنفسه، فقد قيل: الواحد هو الّذي لا ينقسم من الجهة الّتي يقال إنّه واحد، وهذا يشتمل علىٰ تعريف الشيء بنفسه، وعلى الدور أيضاً لأنّ الانقسام المأخوذ فيه معناه الكثرة. ويقال في تعريف الكثرة: إنّها المجتمعة من الوحدات، وهذا أيضاً تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة، *وهـو مأخـوذ صريحاً وضـمناً في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلّا

---

* قوله: «في أكثر الأحكام...» قيد الأكثر لإخراج كونهما واحداً مفهوماً مثلاً كما قال ولذلك ربما ظن...

* قوله: «وهو مأخوذ...» أي الاجتماع مأخوذ...الخ. وقوله: «لكن هاهنا شيئاً يجب التنبيه

بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلّا بالكثرة، فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها. وقس علىٰ ما ذكرناه سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحقّ انّ تصوّرهما أوّليٌّ مستغنٍ عن التعريف.

لكنّ هاهنا شيئاً يجب التنبيه عليه *وهو انّ الكثرة أعرف عند الخيال،

عليه...» هذا الكلام لتوجيه رفع الدور في التعريف الذي ذكر لها، كما قال آخراً: فلا يلزم دور علىٰ هذه الطريقة. وذلك التوجيه مأخوذ من الشيخ في الفصل الثالث من ثالثة الهيات الشفاء (ج ٢ ـ ط١ ـ ص ٣٤٠)، وأتىٰ به المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، والعلامة الحلّي في كشف المراد (ص ١٠٠ ـ بتصحيح الراقم).

* قوله: «وهو أن الكثرة أعرف عند الخيال...» ناظر في المقام إلىٰ عبارات الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الٰهيات الشفاء حيث قال: «يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيّلنا والوحدة أعرف عند عقولنا... الخ» (ج٢ ـ ط١ ـ ص٣٣٩). ونظمه الحكيم السبزواري في غرر الفرائد بقوله:

وسرّ أعرفية الأعمّ سنخيّة لذاتك الأتمّ

ووحدة عند العقول أعرف وكثرة عند الخيال أكشف

وقوله: «بَدِيّاً» من بدء، أي أول مرة. وقوله «لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً...» يجب أن يكون هذا الأصل متمكّناً في ذهنك وهو أن الشيء في القوس النزوليّة يتنزّل من الوحدة إلى الكثرة فكلّما كان التنزل أكثر وبعد الشيء عن المقام الأحدي أبعد كان تكثره أوفر، وفي الصعودية كان بعكس ذلك فإن الشيء المادي يتدرج بالتجرّد من الحس المشترك والخيال إلى الوهم والعقل. والوحدة المطلقة هي الأحدية، والواحدية مقام التفصيل وفي شرح الفصّ الإبراهيمي من شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم: «الأعيان حال ثبوتها في غيب الحق دون وجودها العلميّ أو العيني غير متميز بعضها عن بعض مستهلك كلها تحت قهر الأحدية الذاتية كالأسماء والصفات إذ لا وجود لشيء فيها أصلاً سواء كان اسماً أو صفة أو عيناً ثابتة أو غير ذلك كما قال عليه السّلام «كان الله ولا شيء معه» منبّهاً عن هذه المرتبة. واعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلية هل تجد ممتازاً بعضها عن بعض أو عن عين روحك إلىٰ أن تنزل إلىٰ مقام قلبك فيتميّز كل كلّي عن غيره، ثم يتفصل كل منها إلىٰ جزئياته فيه، ثم يظهر في مقام الخيال مصوراً كالمحسوس، ثم يظهر في الحس. فإن وجدت في نفسك ما نبهت عليه هديت وعلمت الأمر في من أنت خلقت علىٰ صورته، وإن لم تجد ما في نفسك علىٰ ما هي عليه لا يمكنك الاطلاع على الحقائق الإلهية وأحوالها وكل ميسّر لما خلق له. والامتياز العلمي أيضاً إنما هو في المقام القلبي لا الروحي» (ط ١ ـ

والوحدة عند العقل، فكلٌ منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بديًا لكنّ الكثرة مرتسمة في الخيال أوّلًا لأنّ ما يرتسم في الخيال محسوس، والمحسوس كثير. والوحدة أمر عقلي لأنّ المعقولات أمور عامّة أوّل ما يتصرّف العقل فيها بالتقسيم يتصوّر كلًّا منها واحداً ثمّ يقسمه إلىٰ كذا وكذا، وإلىٰ ما لا يكون كذا، فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تَعريفاً عقلياً بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها، وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفاً تنبيهياً ودلالة علىٰ أنّ المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلًا أولياً وإشعاراً عليه بسلب هذا منه، ففي الأوّل تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقليّ، وفي الثاني تنبيه علىٰ معنى عقلي بمعنى خيالي، فلا يلزم دور علىٰ هذه الطريقة.

فنقول: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم، والتقييد بالحيثية *لينلىرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه، فلا يصدق عليه أنّه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد، وعند التقييد يندرج لأنّه لا ينقسم من بعض الحيثيات، فالتقييد بالحيثية يفيد أندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور، فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد علىٰ قياس الموجود بما هو موجود، وذلك أحقّ الأشياء بالوحدة، وقد يكون غيرها.

*وهذا علىٰ ضربين حقيقي وغير حقيقي، وهو ما يكون أشياء متعدّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها، وهي إمّا مقوّمة لتلك الأشياء أو عارضة لها، أو لا مقوّمة ولا عارضة لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال

ص ١٧٥).

* قوله: «ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي» وأما الواحد الحقيقي فليست فيه حيثيّة غير الوحدة حتىٰ يلزم انقسامه من تلك الحيثية.

* قوله: «وهذا علىٰ ضربين...» وهذا ـ أي الواحد الذي يكون غير الوحدة ـ علىٰ ضربين حقيقي وهو ما يكون معروض الوحدة فيه غير متعدد، وغير حقيقي وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد...الخ. وبعبارة أخرىٰ الشيء الذي له الوحدة علىٰ ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات، وغير حقيقي ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة... الخ.

المَلِك عند المدينة.

والأول: قد يكون جنساً لها وهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوان، وقد يكون نوعاً لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل أيضاً كزيد وعمر والمتحدين في الإنسانية والناطقية.

*والثاني: قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المحمول عليهما، وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الإنسان المحمولين عليه.

والثالث: وهو الواحد بالإضافة *ثمّ إنّ الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية تتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يسمّىٰ مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكمّ مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. وظاهر انّ جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته، وإن كان الأحرىٰ به أن لا يطلق إلّا علىٰ ما لا ينقسم أصلاً كالواجب

---

* قوله: «والثاني قد يكون محمولاً لها...» الثاني هو ما يكون جهة الوحدة عارضة لتلك الأشياء.

* قوله: «ثم إن الاتحاد في الأوصاف...» ومن هنا جاء في غرر الفرائد (ص ١٠٦ ط ١):

تجانسٌ تماثلٌ تساوي تشابهٌ تناسبٌ توازي
إن وُحِّد الشيئان جنساً نوعاً كمّاً وكيفاً نسبةً ووضعاً

وقوله: «وهو في هذا المقام...» أي الواحد الحقيقي في هذا المقام ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته فإن الأفراد تعرضها الوحدة بواسطة النوع لكن النوع تعرضه الوحدة بذاته لا بسبب آخر.

وقوله: «وإن كان الأحرىٰ به...» يعني أن الواحد الحقيقي المذكور هو الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم وإلّا فالأحرىٰ والأليق بالواحد الحقيقي أن لا يطلق إلّا علىٰ ما لاينقسم أصلاً كالواجب تعالىٰ فإنه وجود صمدي بسيط فرداني. والواحد الحقيقي بالمعنى الأعم هو الذي تكون جهة الوحدة للأشياء الكثيرة. ولا يخفىٰ عليك أن الواحد الحق الحقيقي كذلك ومع ذلك فالتميز بينهما غير خفّي، فافهم.

ـ تعالىٰ ـ وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً، وقد يكون واحداً عددياً أي شخصياً. *وهو إمّا أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أو ينقسم، والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوّة إلىٰ أجزاء متّحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء، فإنّ قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به، وإنّ أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة. وقد يكون واحداً بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمّا أن يكون حاصلاً فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير ويسمّونه الناس غير واحد. والتمامية *إمّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التامّ أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تامّ الأعضاء، والخط المستقيم لقبوله الزيادة في أستقامته أيّاً ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كلّ جهة فإنّه واحد بالتمام. وأمّا الأوّل وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أي لا بالقوّة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إمّا أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين، وإنّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود ما عن وحدة حتّىٰ أنّ العشرة في عشريتها واحدة فكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل. *وحيثما أرتقى

---

* وقوله: «وهو إما أن لا ينقسم...» وهو أي الواحد العددي الشخصي. وقوله: «فإنّ قبوله الانقسام بواسطة...» فإن المقدار ينقسم بذاته ثم بتبعه تنقسم الطبيعة المتقدرة، وقد بين هذا المطلب في الفصل الخامس عشر من النمط السادس من الإشارات وشرح المحقّق الطوسي عليه.

وقوله: «وقد يكون واحداً بالتركيب...» ضمير الفعل راجع إلى الثاني. أي الواحد العددي الذي ينقسم قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب...

* قوله: «اما بحسب الوضع...» أي الوضع بمعناه اللغوي، أي الوضع بحسب التخصيص بوزن أو غيره.

وقوله: «وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة...» كما أن شرف كل موجود بغلبة الوجود فيه لأن الوحدة مساوقة للوجود.

* قوله: «وحيثما ارتقى العدد...» فإنّ الواحد مثلاً نصف الاثنين وثلث الثلاثة والنسبة الأولىٰ

العدد إلىٰ أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلىٰ أقلّ، فالأحقّ بالوحدة هو الواحد الحقيقي، وأحقّ أقسامه بها ما لا ينقسم أصلاً لا في الكم ولا في الحدّ ولا بالقوّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته.

ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة وفعلاً وإن تصوّر آنقسامه إلىٰ أجزاء الحدّ ذهنياً كالعقل والنفوس عند المشّائين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحقّ بالوحدة كالعقل ممّا ينقسم إليها كالنفس الإنسانية.

ثمّ الواحد بالاتصال كالواحد من الخطّ والماء وهو قابل القسمة إلىٰ أجزاء متشاركة في الحدّ، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفكّ والقطع كالفلك فهو أحقّ بآسم الوحدة ممّا ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية أجساماً أو مقادير، ومنه أيضاً ما لا ينقسم قسمة الكلّي إلى الجزئيات وإن آنقسم إلىٰ مادّة وصورة كالفلكيّات فهو أحقّ بالوحدة ممّا ينقسم بوجهين كالعنصريات المركّبة مطلقاً وممّا هو بالعكس كالمقادير من وجه.

ثمّ الواحد بالاجتماع وأحقّ أقسامه بالوحدة ما يكون آجتماعه طبيعياً كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوىٰ، وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظام وغيرها، ووحدته ظلّ لوحدة النفس كما أنّ وجوده كذلك علىٰ ما مرّ

أعظم من الثانية، وهو ربع الأربعة وخمس الخمسة والأولىٰ أعظم من الثانية، وهكذا كل نسبة متقدمة أعظم من المتأخرة عنها، فحيثما ارتقى العدد إلىٰ أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلىٰ أقل.

وقوله: «وأحق أقسامه...» أي أحق اقسام الواحد الحقيقي بالوحدة ما لا ينقسم أصلاً. وقوله: «ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته» كالعقول والنفوس فإنّ النفس وما فوقها إنّيات صرفة ووجودات محضة. ولا يخفىٰ عليك أن للحق سبحانه وحدةً حقة حقيقية كما أن للانسان الكامل وحدةً حقة ظلّية. وقوله: «ثم ما لا ينقسم في الكم اصلاً» عطف علىٰ ما لا ينقسم اصلاً. وقوله: «وما لا ينقسم منه...» أي ما لا ينقسم من ما لا ينقسم في الكم أحق بالوحدة كالعقل فإن العقل نوعه منحصر في الفرد. وقوله: «ومن هذا القسم...» أي من قسم الواحد بالاتصال ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسب الفك والقطع. وقوله: «ومنه أيضاً ما لا ينقسم...» أي من هذا القسم من الواحد بالاتصال ما لا ينقسم قسمة الكلي إلى الجزئيات وإن انقسم إلىٰ مادة وصورة كالفلكيات فإن نوعها منحصر في الشخص.

في مباحث الماهيّة.

*ثمّ الواحد العدّدي أحقّ بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية، وهو من الواحد الجنسي لشدّة إبهامه وكونه ذهنية، وكذا الأجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها، فقد علم أنّ الواحد مقول علىٰ ما تحته بالتشكيك كما أنّ الوجود كذلك وأمّا الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه. وأعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهيّة شيء من الأشياء لستُ أقول لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود، *وذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنّ الإنسان واحد فبين أنّ الواحدية ليست مقوّمة للإنسان بل من اللوازم فتكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمّل فيما أسلفناه من أنّ كيفية عروض الوجود للماهيات علىٰ أيّ وجه حتىٰ يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيّات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين.

*تلويح:

ومن جُملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره

---

* قوله: «ثم الواحد العددي...» أي الواحد الشخصي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدة الواحد النوعي ذهنية. وهو أي الواحد النوعي أحق بالوحدة من الوحدة الجنسية.

* قوله: «وذلك أنه ليس إذا...» تعليل لقوله غير مقومة. وقوله: «في ما أسلفناه من أن...» أي من أن العروض في العقل لا بحسب الخارج، وأن العارض هو المفهوم العام البديهي لا الحقيقي من الوجود وإلا يلزم الانقلاب المحال.

* قوله: «تلويح ومن جملة المضاهاة...» يأتي شطر من تلك المضاهاة في الفصل الرابع من هذه المرحلة. ثم لك أن تجمع بذلك التلويح اللائح من بطنان عرش المعرفة بين ما قاله باب مدينة العلم في الباري عز اسمه: «واحد لا بعدد» كما في الخطبة ١٨٥ من نهج البلاغة، وبين ما قال سميُّه الإمام سيّد الساجدين في الصحيفة: «لك يا إلهي وحدانيةُ العدد. وقد بسطنا التحرير في بيان سرّ هذا التلويح في رسالتنا المسماة بـ «لقاء الله» تعالىٰ شأنه (رسائل ثمان عربية، ط ١، ص ٧١ ـ ٧٩). وكذلك لنا تحقيق وتنقيب حول المضاهاة المشار إليها بالجداول الوفقيّة والنسب

العددية في رسالتنا الأخرى الفارسيّة الموسومة بـ «وحدت ازديدگاه عارف و حكيم» (ط١ ـ ص٣٣ و ٧٥) ولعمري إن الرسالتين في موضوعهما مشحونتان بلطائف المعارف والحقائق، ونكتفي هاهنا بالإحالة والإرجاع لمن أخذت الفطانة بيده وصدّق بالحسنىٰ، وكل ميسّر لما خلق له.

ثم اعلم أن ما في التلويح ناظر إلى الفصّين من فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين الطائي، فقوله: «ومن جملة المضاهاة» إلىٰ قوله: «وهذا الأمر العجيب» ناظر إلى الفصّ الإدريسي منه حيث قال: «فأوجد الواحد العدد...»، وإلىٰ شرح القيصري عليه (ط ١ ـ ص ١٦٠)؛ وقوله: «وهذا الأمر العجيب» إلىٰ قوله: «وهم وتنبيه» ناظر إلى الفصّ النوحي. ففي التلويح مطلبان: الأول في إيجاد الواحد العدد والمضاهاة بين الوحدة والوجود، والثاني في أن الحق المنزّه هو الخلق المشبّه. والشيخ الشبستري يشير إلى المطلب الأول في المصراع الثاني من هذا البيت:

شد آن وحدت از اين كثرت پديدار
يكى را چون شمردى گشت بسيار

وإلى الثاني بقوله:

چو عالم گرد امكان برفشاند در او جز ذات حق چيزى نماند

قوله: «إفادة الوجود بتكراره العدد مثالاً» مبتدأ مؤخر، والجارة ومجرورها خبر مقدم، والعدد منصوب مفعول للتكرار، ومثالاً مفعول للإفادة. وقوله: «للنسب...» المراد من النسب الإضافات الإشراقية لا النسب المقولية. وقوله: «لا يوجد فيه...» أي لا يوجد في العدد ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة لأن مراتب العدد ليست إلّا مجموع وحدات مكررة.

وقوله: «وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرىٰ» قال الحكيم المدرس آقا عليّ الزنوزي ـ قدّس سرّه ـ في تعليقة منه عليه ما هذا لفظه: «الأجود أن يقال في تلك المرتبة كما لا يخفىٰ، ولعلّه سهو من الناسخ» انتهىٰ. أقول: إن المصنّف أتىٰ بعبارة القيصري في شرح الفص الإدريسي حيث قال الشيخ الأكبر: «فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته» فقال القيصري في شرحه ما هذا لفظه: «أي لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرىٰ...» (ص ١٦٢ ـ ط ١) فالعبارة كاملة لا سهو فيها.

والشيخ الرئيس في عدة مواضع من إلهيات الشفاء تكلم عن الوحدة والعدد منها في آخر الفصل الأول من المقالة الثالثة. ومنها في الفصل الثاني من تلك المقالة. (ط ١ ـ ج ٢ ـ ص ٣٣٤ ـ ٣٤٣). ومنها في آخر المقالة السادسة منها (ص ٤٦١ ـ ط ١ ـ ج ٢). ومنها في الفصل الثاني من المقالة السابعة (ج ٢ ـ ط١ ص ٤٦٩).

العدد، مثالاً لإيجاد الحقّ الخلق بظهوره في صور الأشياء، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحقّ ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية، وكون الـواحـد نصف الاثنـين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلىٰ غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلىٰ الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيّات وهي بعضها حسّية وبعضها عقلية، كما أنّ بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل. ومن اللطائف أنّ العدد مع غاية تباينه عن الوحدة، وكون كلّ مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواصّ لا توجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد فيه، ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة، وإنّك لا تزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرىٰ، مثلاً تقول: إنّ الواحد ليس من العدد بأتفاق المحقّقين وأهل الحساب مع أنّه عين العدد إذ هو الذي بتكرّره توجد الأعداد ويلزمه في كلّ مرتبة لوازم وخصوصيات، وكذلك يصحّ لك أن تقول لكلّ مرتبة: إنّها مجموع الآحاد لا غير، ويصحّ لك أن تقول: إنّها ليست مجموع الآحاد فقط لأنّ مجموع الآحاد جنس كلّ مرتبة من المراتب لأنّ كلّ مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواصّ لا توجد في غيرها فلا بدّ لها من أمر آخر غير جميع الآحـاد، فلا يَزال تَثبت عـين مـا تـنفي، وتـنفي عـين مـا تـثبت، وهـذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إنّ الحقّ المنزّه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميّز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه.

وهم وتنبيه:

*لا تصغ إلىٰ من يقول: الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات متشبّثاً

الشيخ صرّح في الإلهيات بأن الواجب سبحانه واحد بالعدد، فاعلم أن مراده من الواحد بالعدد هو الواحد بالتشخّص أي الواحد بالتعيّن كما قال في الفصل الثاني عشر من النمط الرابع من الإشارات: «واجب الوجود المتعيّن ان كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره...»، فتبصّر.

* قوله: «لا تصغ إلىٰ من يقول...» في تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي: «وليست الوحدة

بما يعتمد عليه من أنّه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرىٰ وهكذا حتّىٰ يتسلسل إلىٰ غير نهاية، وادفعه بتذكّر ما سلف من أنّ حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أخرىٰ تعرضها، اللّهمّ إلّا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخّرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة، ولوحدة الوحدة وحدة أخرىٰ، وهكذا وخطرات العقل لا تنتهي إلىٰ حدّ لا أنّها تذهب إلىٰ لا نهاية وبينهما فرق، والأول غير مستحيل دون الثاني. وخلاصة القول: انّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي علىٰ معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحداً، ولا شبهة في أنّه من الأمور العقلية التي لا تحقّق لها خارجاً. والآخر ما به يكون الشيء واحداً بالذات، ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنىٰ من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأوّل فإنّه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلّقه بها. فقد علم أنّ الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلّها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مراراً.

أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة» (ص ١٠٠ من كشف المراد بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). مغايرة مفهوم الوحدة لمفهوم الوجود أمر بيّن لا كلام فيه. والمحقق الطوسي قائل بأصالة الوجود، وقال في التجريد: «والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه، وهو من المعقولات الثانية» (ص ٦٥ من الطبع المذكور) ولا يخفىٰ عليك أنه يريد من الوجود الذي هو من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيّات. وقول المصنف: «متشبثاً بما يعتمد عليه...» موافق لما في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد في الموضع الأول المذكور. والغرض أن ظاهر كلمات الأساطين يناسب اعتبارية مفهوم الوحدة لا وجودها العيني فإن تفوّه أحد باعتباريتها مطلقاً فالحق كما في الكتاب: «لا تصغ إلىٰ من يقول الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات».

وقوله: «بالاشتراك الصناعي» أي بالاشتراك اللفظي. وإنما سمي الاشتراك اللفظي بالاشتراك الصناعي لأن المراد من الصناعة هي الفنون الأدبية والعلوم النقلية وهم يعنون بالاشتراك هذا المعنىٰ في صناعاتهم. وقوله: «واحداً بالذات...» أي تكون الوحدة عينه لا أمراً زائداً عليه عارضاً له. وقوله: «لأن الجسم المتصل...» تعليل للمغايرة.

شكّ وتحقيق:

ليس لك أن تقول: الوحدة مغايرة للهوية، لأنّ الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصاً واحداً فإذا ورد عليه التفريق حتّىٰ تكثّر فهوية ذلك الجسم باقية، ووحدته زائلة، والباقي غير الزائل، فالهوية غير الوحدة لأنا نجيبك عنه بأنّ وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلّما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته.

فإن رجعت وقلت: هَب انّ تلك الصّورة الاتصالية عدمت لكنّ الكلام في الجسمانية الباقية حالة الفَصل والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة أخرىٰ، وهي باقية الوجود في الحالين.

قلنا: الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلّا هوية القبول والاستعداد فتطرأ عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها، وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية، ولا بالمعنى المقابل لها حتّىٰ تنعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي، وهي انّها تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها في جميع الأحوال، بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة، وكلّ واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لأنّ اتصافها بهما انّما هو بالعرض لا بالذات. وظنّي أنّ سليم الفطرة لا يريب في أنّ الشيء لا يكون في ذاته محلّاً لوحدته وكثرته فإنّ هوية شيء لا تقبل التعدّد.

إنارة:

ولعلّك تقول حسبما وجدت في كتب الفنّ كالشفاء وغيره إنّ الوحدة مغايرة للوجود *لأنّ الكثير من حيث هو كثير موجود، ولا شيء من الكثير من حيث هو

* قوله: «لأن الكثير من حيث هو كثير موجود...» بالشكل الثالث. وقوله: «في مباحث

كثير بواحد ينتج فليس كلّ موجود بما هو موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود، نعم تعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصيّة لا أنّه تعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة. فيقال لك: إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهيّة لأجل التميّز بين الذاتي والعرضي فالصغرىٰ ممنوعة، لأنّ الكثير بهذا المعنىٰ لا موجود ولا معدوم وإن أردت أنّ الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرىٰ ممنوعة إذ كما انّه موجود، فهو واحد أيضاً إذ ما من شيء إلّا وله وحدة. لكن لقائل أن يقول: بعد اختيار الشق الأخير إنّ الوحدة عرضت للكثرة لا لما تعرض له الكثرة، فوضوعا هما متغايران مثلاً العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث إنّها عشرة فهاهنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة، فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع *بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنّها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا تنافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن أن يقال: الوحدة كالوجود علىٰ أنحاء شتّىٰ، وكلّ وحدة خاصة تقابلها كثرة خاصّة، والوحدة المطلقة تقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه، والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق والدعوىٰ أنّ وحدة ما لا تنفك عن وجود ما بأيّ اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدلّ علىٰ مغايرة الوحدة المطلقة للوجود *إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كلّ موجود فله وحدة ولو بالاعتبار. وتحقيق المقام أنّ موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلاً من حيث

الماهيّة...» أي الحيثية الإطلاقية. وفي الحجة الأولىٰ من الفصل الأول من الباب السادس من كتاب النفس في تجردها بحث مناسب للمقام مفيد ه

* قوله: «بخلاف وحدة موضوع الكثرة...» فالكثرة موجودة في موضوعها وليس له وحدة لأن وحدة الموضوع تنافي كثرته.

* قوله: «إذ الكثير المقابل له... » أي وجود الكثير المطلق لا مفهومه. والكثير المطلق هو الذي ليس فيه جهة وحدة أصلاً، فلا وجود له حتىٰ يقال إن الكثير موجود وليس له وحدة. وقوله: «لأن كل موجود خارجي...» تعليل لقوله ليس لهم وجود.

كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلّا بمجرّد اعتبار العقل كما هو التحقيق، لأنّ كلّ موجود خارجي لابدّ له من وحدة خارجية، كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجوداً في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم؟ ولو لم تكن الوحدة الخارجية معتبرة لم تنحصر المقولات عندهم في العشر إذ المركّب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرىٰ وكذا المركّب من الكيف والأين ليس شيئاً منهما فيكون مقولة أخرىٰ، وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية إلى العشارية إلىٰ مبلغ كثير، وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلّي من الأجناس والأنواع. فقد علم أنّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلّا بالاعتبار، وكما أنّ للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئاً واحداً. لا يقال المراد ممّا ذكرناه: مفاد القضية الوصفية وهو انّ الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء، ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما، فالكثير لا يكون واحداً ومحصّل ذلك أنّ صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها.

قلنا: إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة *منعنا الصغرىٰ وإن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصّة والوحدة بوجه آخر، فلا يلزم منه إلّا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة، وهذا ليس بضائر، وكذا الحكم إذا قرّر الكلام بأنّ وصف الكثرة لا يأبىٰ عن اتصافه بالوجود فتفطّن ولا تزلّ قدمك بعد توكيدها.

---

* قوله: «منعنا الصغرىٰ» وهي أن الكثرة بشرط الكثرة موجودة إذ ما من موجود إلّا وله وحدة. وقوله: «فلا يلزم منه إلّا المغايرة...» فآحاد العشرة مثلاً لكل واحد منها وحدة تخصه تنافي الكثرة، والعشرة لها نحو من الوحدة والوجود لا يكونان لآحادها، فوحدة العشرة ليست لآحادها، ووجود الآحاد ليس للعشرة، وكذلك وحدة كل واحد منها ليست للعشرة فالمغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر.

فصل (٢)

في الهوهو وما يقابله

قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة أشتراكها في معنى من المعاني، فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنىٰ كون واحد منهما موجوداً بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان، فإنّ الوجود المنسوب إلىٰ زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجوداً بوجود بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا الإنسان كاتب فإنّ جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرّك، فإنّ جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلىٰ غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنّ جهة الاتحاد في الهوهو قد تكون في الطرفين وقد تكون في أحدهما وقد يكون خارجاً عنهما.

*تنبيه تحصيلي:

قد علمت أنّ الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد

---

* قوله: «فصل في الهوهو وما يقابله» أي فصل في الحمل وما يقابله من الغيريّة والتقابل.

* قوله: «تنبيه تحصيلي...» الوحدة الاتصالية من خواص عالم المادة ولا تجري في المفارقات. والواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع، والمراد من الموضوع هو الصورة

بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع غير منقسم إلىٰ صور مختلفة بل إلىٰ أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوّة علىٰ ما سيجيء ولأنّ كلّ ما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوّة، فالقول بأنّ أجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

*لكن لقائل أن يقول: فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو صحّة الحمل بين

النوعية فالوحدة الاتصالية متحققة في الصورة النوعية، والصورة النوعية لا بدّ لها من جسم تعليمي وهو أبعاده العارضة اللازمة لها، فإذا قسمت صورة نوعية كمقدار من ماءٍ مثلاً إلىٰ قسمين عدمت وحدته المتصلة وحدثت وحدتان أخريان، والقسمان من الماء متشابهان ولكنهما متصلان آخران. فقوله: «واحداً بالموضوع» أي واحداً بالصورة النوعية. وقوله: «إلىٰ صور مختلفة» أي مختلفة بالنوع. وقوله: «بل إلىٰ أجزاء متشابهة الحقيقة» إضراب عن قوله: «غير منقسم» أي الواحد بالاتصال غير منقسم إلىٰ صور مختلفة بل منقسم إلىٰ أجزاء متشابهة. وللميرزا محمّد رضا القمشي ـ قده ـ تعليقة في المقام في بعض نسخ الأسفار التي عندنا في بيان الواحد بالموضوع على الوجه الذي أشرنا إليه قال:

«قد مر أن الوحدة الحقيقية ما تكون جهة الوحدة فيها ذاته بذاته والوحدة الاتصالية من أقسام تلك الوحدة فتذكر. والواحد بالموضوع هاهنا ليس ما ذكر في ما قبل وهو ـ أي ما ذكر في ما قبل ـ أشياء كثيرة تكون جهة الوحدة فيها موضوعاً لها كالكاتب والضاحك. والواحد بالموضوع بهذا المعنىٰ من أقسام الواحد الغير الحقيقي، فالواحد بالموضوع هاهنا هو متصل واحد ينقسم إلىٰ أفراد كثيرة يشارك كل منها الآخر وللمقسم في الاسم والحدكالماء الواحد المنقسم إلى المياه الكثيرة الّتي كل منها ماء وإذا اجتمعت يكون أيضاً ماءً والواحد بالموضوع بهذا المعنىٰ مذكور في إلهيات الشفاء».

* قوله: «لكن لقائل أن يقول فقد لزم...» هذا القول اعتراض ونقض علىٰ معنى الهوهو في ملاك الحمل. وحاصله أن الحمل معتبر فيه أمران: أحدهما الهوهو وجوداً أي الاتحاد الوجودي، والثاني التغاير الاعتباري مفهوماً. والأمران متحققان في المتصل الواحد المقداري الخارجي فيلزم أن يكون هذا البعض من هذا المتصل الواحد ذاك البعض منه، وأن يكون هذا البعض منه كلّه، أو كلّه بعضه؛ أي يصح الحمل بين أبعاضه، وبين الأبعاض والكل. وبعبارة أخرىٰ لا فرق بين أبعاض المتصل الواحد المقداري لتشابه الكل والجزء وهو واحد خارجي وأبعاضه متشابهة، ثم إن أبعاضه متغاير بعضها مع بعض كما أنها متغايرة مع الكل تغايراً اعتبارياً فجاز لنا أن نقول هذا

أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكلّ، فنقول: هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كلّه بعضه إذ مجرّد الاتحاد في الوجود مصحّح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية.

فقيل في دفعه تارة بأنّ المعتبر في الحل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنىٰ والمفهوم المتحدين في الوجود، وجزئية الجزء المعين للمتصل من حيث التعيّن الشخصي لا من حيث الماهيّة، إذ هو من جهة الماهيّة الاتصالية ليس علىٰ تعيّن شيء من الامتدادات ليصلح آنتزاع جزء منه غير جزء *فيدفع بأنّ كثيراً ما يتحقّق

البعض من هذا المتصل ذاك البعض منه، وهذا البعض كل ذلك المتصل لأن ملاك الحمل كان أمرين أحدهما الاتحاد في الوجود، وثانيهما الكثرة الاعتبارية بين الموضوع والمحمول، والأمران صادقان في هذا المتصل الواحد المقداري.

وقوله: «من معنى الهوهو» وهو الاتحاد بين الشيئين في الوجود. وقوله: «فنقول هذا النصف...» تتمة قول القائل.

قوله: «فقيل في دفعه تارة...» أجيب عن ذلك الاعتراض ودفعه بأربعة أوجه: آخرها للمصنف حيث قال فالجواب المحصل أن المتصل الوحداني...الخ، فكلمة المحصل ناظرة إلىٰ قوله في العنوان «تنبيه تحصيلي»، وثالثها للسيّد الأفخم الميرداماد أستاذ المصنف وهو المراد من قوله: «بعض الأماجد عزّ مجده»، وثانيها للمحقق الدوّاني وهو المراد من قوله بعض المحققين. وأما هذا القائل الأول فلم نظفر به. وحاصل كلام هذا القائل في دفع الاعتراض المذكور أنّ الجزء المعين من المتصل الواحد المقداري إنما صار جزءاً لتشخّصه لا من حيث إن ذلك الجزء له الماهيّة المتصلة صار جزءاً له، وذلك لأن المتصل المقداري من حيث الماهيّة الاتصالية ليس علىٰ تعين من الامتدادات ليصلح انتزاع جزءٍ منه غير جزء، وحيث إن هذا الجزء له تعينٌ وذلك الجزء له تعينٌ آخر، والكل المتصل أيضاً له تعين آخر، فلا يحمل البعض على البعض ولا على الكل فشرط أحد الشرطين في الحمل وهو اتحاد الشيئين أي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود مفقود. ولمّا كان هذا الوجه قريباً من مختار المصنف بوجه قدّمه علىٰ سائر الوجوه. وقوله: «لا من حيث الماهيّة» أي لا من حيث الماهيّة الاتصالية. وقوله: «إذ هو من جهة الماهيّة الاتصالية» الضمير راجع إلى المتصل.

* قوله: «فيدفع بأنّ كثيراً ما...» هذا دفع وإيراد علىٰ جواب هذا القائل المجيب للاعتراض. وحاصله أن الشيئين المتغايرين في التعينات الشخصية والخصوصيات الجزئية يحمل

الحمل في الخصوصيّات الشخصية كقولك زيدٌ ابنُ عمروٍ أو زيد هذا الكاتب. *وتارة بما ذكره بعض المحقّقين بأنّ الحمل مطلقاً وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكنَّ التعارف الخاصّي خصّه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصّه من بين

أحدهما على الآخر كقولك زيدٌ ابن عمروٍ، فليكن حمل بعض أجزاء المتصل الواحد المقداري علىٰ بعض كحمل ابن عمرو علىٰ زيد.

أقول: وفيه أن ابن عمرو المحمول ليس جزئياً شخصياً بل مفهوم كلّي حمل علىٰ مصداق جزئي؛ نعم في المثال الثاني وهو قوله زيد هذا الكاتب طرفا القضية جزئيان إلّا أن شرطي الحمل أعني اتحادهما الوجودي وتغايرهما موجودان فيه أيضاً بنحو من الأنحاء كما لا يخفىٰ فإنّ أمثال هذه القضية كانت في مورد يعرف المخاطب الكاتب ولا يعرفه باسمه مثلاً، أو سمع اسم زيد ولا يعرف أنه هذا الكاتب.

بل يصحّ أن تتحقق القضية إذا كان الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً وماهيّة لا وجوداً فقط بعد أن يلحظ نحو من التغاير بينهما كتغاير الإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، وكملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أو يمكن أن يسلب عن نفسه ونحوها. فإن قولك مثلاً: الإنسان إنسان، بمنزلة أن يقال الإنسان الذي يجوز عند السائل أن يفقد نفسه حيث إن سؤاله في قوة هذا التجويز هو الإنسان الذي هو واجد نفسه ممتنع الفقدان لنفسه.

* قوله: «وتارة بما ذكره بعض المحققين...» هذا جواب الدوّاني عن ذلك الاعتراض. وحاصل كلامه في دفع الاعتراض المذكور أن الاصطلاح الحكمي في الحمل مختص في ما يتحقق فيه شرطان أحدهما الاتحاد في الوجود، وثانيهما عدم الاختلاف في الوضع بين الموضوع والمحمول؛ وهذا الجزء من المتصل الواحد المقداري وذلك الجزء منه، أو هذا الجزء والكل أي المتصل الكل وإن كانا متحدين في الوجود لكنهما فاقدان للشرط الثاني لاختلافهما في الوضع لأنّك تشير إلىٰ هذا الجزء بوضع، وإلىٰ ذلك الجزء بوضع آخر.

فقوله: «لكن التعارف...» يعني أن الحمل على الإطلاق وإن كان شاملاً للأجزاء المتحدة في الوجود وبأن يقال هذا هو، ولكن العرف الخاص الحكمي خصّ الحمل بذلك الاتحاد في الوجود مع إضافة وهي عدم الاختلاف في الوضع، والحال أن هاهنا اختلافاً في الوضع فلا يصح صدق الحمل بين الجزء المقداري وكله، أو بين جزئه وجزئه الآخر منه.

وقوله: «كما خصه من بين مطلق الاتحاد...» يعني أن الحمل هو الاتحاد بين شيئين علىٰ أنحاء عديدة إلّا أنّ العرف الخاص الحكمي خص الحمل من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود.

مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود، *ويقتضي اثنينيّة ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقّق أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

*وتصدّىٰ لإبطاله بعض الأماجد عزّ مجده:

أوّلاً: بأنّ هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة.

وثانياً: بأنّ الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتّىٰ يجري

---

* وقوله: «ويقتضي اثنينيةً مّا ووحدةً ما...» الواو حالية، وضمير الفعل يرجع إلى الحمل. أي والحال أن الحمل يقتضي اثنينيةً مّا وهاهنا ليست اثنينية مّا بل اثنينية بين الاثنين تباعد وافتراق وتمايز فإنّ هذا الجزء بحسب الوضع يغاير ذلك الجزء الآخر بحسب الوضع فأين اثنينية مّا نحو قولك زيد قائم، بل اثنينيةٍ متمايزة إحداهما عن الأخرىٰ نحو هذا زيد، وهذا عمرو فلا يصح حمل احدهما على الآخر.

وبعبارة أخرىٰ والحال أن الحمل يقتضي اثنينيةً مّا ووحدةً مّا، والاختلاف في الوضع كثرة صرفة واثنينيّة مّا ليست الكثرة الصرفة، فإذا قسم المتصل الواحد المقداري إلىٰ أبعاض كانت هناك كثرة صرفة فكيف يصح الحمل بينها حتىٰ يقال هذا النصف من الذراع مثلاً نصفه الآخر، أو كل هذا المتصل بعضه؟ فكلامه هذا لتحقيق معنى الحمل، وضمير الفعلين: «لم يتحقق، ولم يصدق» يرجع إلى الحمل. ثم إنّ مآل جواب الدوّاني والمجيب الأول واحد لأن التعين الشخصي، والوضع بمعنى واحد.

* قوله: «وتصدّىٰ لإبطاله...» تصدى الميرداماد لإبطال ما ذكره الدوّاني، ثم أجاب عن الاعتراض المذكور. أما إبطاله كلام الدوّاني فبوجهين أحدهما قوله: «أولاً بأن هذا...»، وثانيهما قوله: «وثانياً بأن الكلام...»: وأما جوابه عن الاعتراض فهو قول المصنف: «ثم قال في فك العقدة...» والعقدة هي الاعتراض. وحاصل فكّه إياها أن التغاير الذي من شرط الحمل مفقود في المقام فلا يصح الحمل وذلك لأن الأجزاء المقدارية في المتصل الواحد المقداري وإن كانت موجودة بعين وجود المتصل وهما متحدان وجوداً من هذه الحيثية لكنّها أبعاض الموجود الواحد الذي هو البسيط الكل، وتلك الأجزاء الفرضيّة متأخرة عن الكل البسيط وليست الأجزاء أموراً موجودة ثم اتفق أن كان وجودها عين ذلك الكل الواحد بمعنىٰ أن اجزاء البسيط مؤخرة عنه بخلاف أجزاء المركب، وحيث إن أجزاء البسيط نفس كلّها فالتغاير بين الأجزاء والكل وبين الأجزاء بعضها مع بعض منتفٍ رأساً وكان من شرط الحمل التغاير والاتحاد الوجودي معاً فلا حمل هاهنا لانتفاء التغاير. وبالجملة من جهة الغلبة العينية بين الأجزاء والكل لا يصدق ما هو معتبر في الحمل من التغاير وإذ لا تغاير فلا حمل.

فيه هذا الطور بل في انّ كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنّما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود، ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود، فظهر من هذا أنّ تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة.

ثمّ قال في فك العقدة: إنّ معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنّها أبعاض الأمر الواحد الموجود، وفي العرضيّات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث إنّها أبعاضه، والأجزاء المقدارية وإن كانت موجوديّتها بعين وجود المتّصل الواحد لكنّ ذلك ليس من حيث إنّها أمور موجودة برؤوسها اتّفق أن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنّها أبعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل. إنتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه.

*وفيه انّ كون الشيء جزءاً لشيءٍ آخر يصدق فيه انّه مانع من تحقّق الحمل بينهما، ولكنّ ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريّته المخلّة بالوحدانية المأخوذة فيه، فإنّ المعتبر في الحمل والهوهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار، وهاهنا الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ الجزئية والكلّية توجبان المباينة في الوجود لتقدّم وجود الجزء على وجود الكلّ.

*فالجواب المحصّل انّ المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه

---

* قوله: «وفيه أن كون الشيء...» كان فك العقدة في بيان الميرداماد أن ما هو المعتبر في الحمل من المغايرة منتفية في الفرض المذكور رأساً وذلك من جهة غلبة العينية بين الأجزاء والكل: وحاصل إيراد المصنف عليه أن عدم الحمل إنما هو من جهة زيادة الغيرية المخلّة بالوحدانية المأخوذة في الحمل بعكس ما قاله الميرداماد.

* وقوله: «فالجواب المحصل...» هذا جواب المصنف في دفع الاعتراض المذكور، وحاصل

سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهماً وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضين لم تتحقّق المغايرة فيه أصلاً، فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار، وإذا تحقّق شيء من أنحاء القسمة التي معناها ومفادها إحداث الهويّتين المتّصلتين وإعدام الهويّة التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينيّة في الوجود، فأين هناك هويّة واحدة تنسب إلىٰ شيئين التي هي معيار الحمل.

*فصل (٣)

في أنّ اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنىٰ صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لأنّهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا

كلامه أن المتصل الوحداني ما دام لم ينقسم بنحو من أنحاء القسمة لم تتحقّق المغايرة، وإذا انقسم حدثت هويات متصلة عديدة، وعدمت الهوية الاتصالية التي كانت من قبل، والهوّيات المتصلة جزئيات متشخّصة متعينة لا يحمل بعضها علىٰ بعض فالوحدة المعتبرة في الحمل غير متحققة حينئذ فأين لزوم صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وقد تشبّث به المعترض؟ فقوله: «عرضت الاثنينية في الوجود» فعلىٰ كلا التقديرين لا حمل، أما على التقدير الأول فلعدم المغايرة أصلاً، وأما على الثاني فلعدم الاتحاد بحسب الوجود.

فحاصل الأجوبة الأربعة أن المجيب الأول تمسّك بالتعين الشخصي، والدوّاني باختلاف الوضع، وقد دريت أن مآلها واحد، والميرداماد بسبب غلبة العينية، والمصنف بغلبة الغيرية تارة، وأخرىٰ بالتفصيل بأن المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه فلا مغايرة فلا حمل، وإذا انقسم فلا هوية واحدة فلا حمل. فالأمر الجامع المحصل أن يقال المقدار الواحد قبل الانقسام له الاتصال الوحداني ولا بدّ في الحمل من اثنينيّة مّا، وبعد الانقسام له تعينات شخصية وأوضاع مختلفة وغلبة الغيرية ولا بدّ في الحمل من وحدة مّا.

* قوله: «فصل في أن اتحاد الاثنين ممتنع...» إعلم أن امتناع صيرورة ذاتين ذاتاً واحدة قريب من الأوليات. وهذا الامتناع صار حاجباً لغير واحد من العلماء في التصديق باتحاد العاقل بمعقوله حتىٰ أن الشيخ الرئيس مع جلالة قدره أتىٰ بهذا الاتحاد الممتنع في الفصل السابع وخمسة فصول بعده من النمط السابع من الإشارات للرّد على القول باتحاد العاقل بمعقوله، وكذا في الفصل الثالث من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء صرّح بامتناع صيرورة ذاتين ذاتاً

اثنين لا واحداً، وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاءً للآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لأمر ثالث، وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض. وسبب الاشتباه لمن جوّز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الأجسام المتعدّدة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسماً واحداً، كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخلّ والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءً واحداً، وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيّف بكيفيتين ذا كيفية واحدة، ولم يعلم

واحدة كما في هذا الفصل من كتاب الأسفار. وكذا في أول الفصل السادس من المقالة الخامسة من كتاب النفس من الشفاء حيث قال: «وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإنّي لست أفهم قولهم إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون؟...» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٣٥٨) فشرع في بيان امتناع صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة على سياق ما في هذا الفصل من الأسفار.

فاعلم أن القائل باتحاد العاقل بمعقوله قائل بامتناع صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة أيضاً واتحاد العاقل بمعقوله فوق هذا النحو من الاتحاد الممتنع. والاتحاد على أنحاء وسيأتي تفصيل البحث في المسلك الخامس من الكتاب. وعليك بكتابنا: «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» والرجوع إلى الدرس العاشر منه فإنا قد استوفينا البحث عن جميع شعب الاتحاد فيه. والشيخ الرئيس مع إصراره وإبرامه في الرد على اتحاد العاقل بمعقوله استبصر آخر الأمر واعترف بصحته كما تجده في كتابنا المذكور مع تحرير دليله على ذلك.

وقول المصنف في آخر الفصل: «وما نسب إلى بعض الأقدمين...» إرشاد إلى أن اتحاد النفس بالعقل الفعال، واتحادها بمدركاتها فوق هذا النحو من الاتحاد الممتنع، كما أن ما نقل عن العارفين بالله من اتصال العارف بالحق فوق هذا النحو من الاتصال الجسماني. وقوله: «بل على الوجه الذي...» ناظر إلى الفصل التاسع من المرحلة العاشرة المترجم بقوله: «فصل في قول المتقدمين إن النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال» (ص ٢٨٣).

والشيخ الرئيس أجاد وأفاد هذا الوصول العرفاني في كتاب الإشارات حيث قال في الفصل السابع عشر من مقامات العارفين: «ثم إنه يغيب عن نفسه ـ إلى قوله: وهناك يحق الوصول». ونحن بحمد الله تعالى قد استوفينا البحث عن ذلك الوصول في رسالة «لقاء الله تعالى» (ثمان رسائل عربية ط ١ ـ ص ١ ـ ١٥٧).

أنّه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحادين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوّز تنزيلاً لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام. وما نسب إلىٰ بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعّال، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحقّ فيعني به حالة روحانية تليق بالمفارقات، لا أنّ هناك اتصالاً جرمياً أو امتزاجاً ولا بطلان إحدىٰ الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه.

فصل (٤)

في بعض أحكام الوحدة والكثرة

*إنّ الوحدة ليست بعدد وإن تألّف منها الأعداد لأنّ العدد كمّ يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العدّ فلا نزاع معه، لأنّه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأنّ العدد لا يمكن تقوّمه إلّا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد، *فإنّ العشرة لو تقوّمت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجّح، فإنّ تقوّمها بخمسة وخمسة ليس أولىٰ من تقوّمها بستة وأربعة، ولا من تقوّمها بسبعة وثلاثة، والتقوّم بالجميع غير ممكن *وإلّا

---

* قوله: «ان الوحدة ليست بعدد...» قد تقدّم بياننا في ذلك في الفصل العشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ من المبحث المترجم بقوله: «تفريع ومن هنا ينحل...» (ج ١ ـ ص ٣٨١).

* قوله: «فان العشرة لو تقومت...» قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء بعد طائفة من البيان في تقوّم العدد من الوحدات لا غير، ما هذا لفظه: «ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسبنّ أن ستة ثلاثة وثلاثة بل هي ستةٌ مرةً واحدة» (ج ٢ ـ ط١ ـ ص ٣٤٠)، ويعني بالفيلسوف المقدم أرسطاطاليس. ونحوه ما في كشف المراد حيث قال: «العدد انما يتقوّم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ـ إلىٰ قوله: وإلىٰ هذا أشار أرسطو بقوله: لا تحسبنّ أن ستة ثلاثتان بل ستةٌ مرةً واحدة» (ص ١٠٤ من تصحيح الراقم وتحشيته عليه).

لزم تكرّر أجزاء الماهيّة المستلزم لاستغناء الشيء عمّا هو ذاتي له لأنّ كلّا منها كافٍ في تقويمها فيستغنىٰ به عمّا عداه، وإنّ أخذ تقويمها بٱعتبار القدر المشترك بين جميعها لا بٱعتبار الخصوصيات كان ٱعترافاً بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

ومن الشـواهـد انه يمكن تصـوّر كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الأعداد فلا يكون شيء منها داخلًا في حقيقته، فالمقوّم لكلّ مرتبة من العدد ليس إلّا الوحدة المتكرّرة، فإذا ٱنضمّ إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد، وإذا ٱنضمّ إليها مثلاها حصلت الثلاثة، وهكذا تحصل أنواع لا تتناهىٰ بتزايد واحد واحد لا إلىٰ نهاية، إذ التزايد لا ينتهي إلىٰ حدّ لا يزاد عليه، فلا تنتهي الأنـواع إلىٰ نوع لا يكون فوقه نوع آخر. *وأمّا كون مراتب العدد متخالفة الحقـائق كما هو عنـد الجمهـور فلاختـلافها باللوازم والأوصاف *من الصمم،

* قوله: «وإلّا لزم تكرار أجزاء الماهيّة...» الماهيّة هي الصورة العلمية للشيء وليس له إلّا حقيقة واحدة وتلك الصورة والحقيقة تنحل إلىٰ أجزائها من الجنس القريب والفصل الأخير فلو كان كل واحد من الخمسة والخمسة، والستة والأربعة وأخواتها مقوّم العشرة مثلًا لزم أن يكون لها أجناس قريبة عديدة، وكذا فصول أخيرة عديدة والحال أن كل موجود له وحدة تحققاً، علىٰ أن تلك الأجزاء إذا كان بعضها مقومات الشيء لزم استغناؤه عن أجزائه الأخرىٰ وقد فرض أن هذه الأجزاء مقوماته فكيف يستغني الشيء عن ذاتياته.

وقوله: «وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك...» يعني بالقدر المشترك الوحدات.

* قوله: «وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق...» سيأتي بيانه في ذيل هذا الفصل من أن التخالف بين الأعداد نوعي بوجه كما هو عند الجمهور، وبالقوة والضعف بوجه على التشكيك الخاصي.

* قوله: «من الصمم...» إعلم أن العدد إما مطلق أو مضاف، والأول يسمّى الصحيح لأنه غير مضاف إلىٰ غيره، والثاني يقابله لأن الجزء يضاف إلىٰ ما فرض واحداً له ولذلك سمّي كسراً. والمطلق إن كان له أحد الكسـور التسعة أو جـذر فمنطق ـ بالفتح ـ وإلّا فأصمّ. والجذر هو العدد المضروب في نفسه كالثلاثة فإنها إذا ضربت في نفسها حصلت منها تسعة فتسمى الثلاثة جذراً والتسعة مجذوراً. وإنما سمي منطقاً لنطقه بكسره أو جذره، وأصمّ لعدم نطقه بأحدهما.

ثم العـددان إمـا متسـاويان ويقال لهما المتماثلان أيضاً مثل أربعة وأربعة، وعشرة وعشرة

والمنطقية، والتشارك، والتباين، والعادّية والمعدودية، والتجذير، والمالية، والتكعّب، وأشباهها. وأختلاف اللوازم يدلّ على أختلاف الملزومات، *وهذا ممّا يؤيد ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أنّ الاختلاف بين حقائقها إنّما نشأ من نفس وقوع كلّ حقيقة في مرتبة من المراتب فكما أنّ مجرّد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ تلزمها خواصّ لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرّد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان *تلزمه معانٍ لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة. فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق، والوحدة المحضة المتقدّمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كلّ وجود بلا واسطة، ومع واسطة أيضاً، والمحمولات الخاصّة المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيّات المتحدة مع كلّ مرتبة

ونظائرهما وهذا ظاهر. وإن لم يكونا متساويين فإما أن يعدّ أقلهما الأكثر نحو الأربعة والستة عشر فهما متداخلان، والعادّ هو مفني الاكثر بعدّة مرات. وإن لم يفن الأقل الأكثر بل يفنيهما ويعدّهما عددٌ ثالث فهما متوافقان ويقال لهما المتشاركان أيضاً مثل الأربعة والستة يعدهما عدد ثالث وهو الاثنان. وإلاّ فهما متباتنان ولا يعدهما إلاّ الواحد. وأما المال والكعب ففي استخراج المجهولات بالجبر والمقابلة يسمى المجهول شيئاً. فإذا ضرب الشيء في نفسه يُسمّى الحاصل مالاً. ثم إذا ضرب الشيء في المال يسمى الحاصل كعباً. هذا في الدورة الأولى وفي المقام أدوار أخرى كما هي محررة في محلها. وقوله: «وأشباهها» مثل كون العدد تاماً وزائداً وناقصاً وغيرها مما هي محررة في علم الحساب.

* قوله: «وهذا ممّا يؤيّد ما ذهبنا إليه...» يريد بيان نحو من المضاهاة بين الوحدة والعدد مع الوجود وكثراته. وقوله هذا إشارة إلى أن أسماء الله التكوينية توقيفية نحو ما قال في الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الأولى من أن المتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات. تفصيل ذلك يطلب من الباب السادس من رسالتنا: «الكلمة العليا في توقيفية الأسماء».

* قوله: «تلزمه معان...» أي ماهيّات وصفات كما يقول بعد أسطر: «وهي التي بإزاء الماهيّات...». وقوله: «فالحق دلالته على القدر المشترك...» القدر المشترك هاهنا بين المتخالفين هو تخالف مّا. وإن كان ينتهي إلى الوحدات وهي القدر المشترك بين جميع الأعداد كما تقدم آنفاً.

من الوجود، وكما أنّ الاختلاف بين الأعداد بنفس مابه الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة في سنخ الموجودية، وعلىٰ ما قرّرنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بإزاء الماهيّات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظراً إلىٰ أنّ التفاوت بين ذواتها ليس إلّا بمجرّد القلّة والكثرة في الوحدات، ومجرّد التفاوت بحسب قلّة الأجزاء وكثرتها في شيءٍ لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء. وأمّا كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات فالحقّ دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوّة والضعف والكمال والنقص كما مرّ تحقيقه.

*فصل (٥)

في التقابل

قد أشرنا إلىٰ أنّ لكلّ واحد من الوحدة والكثرة أعراضاً ذاتية ولواحق مخصوصة كما أنّ لكلّ منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول، والإضافة إلى المحلّ بنحو كالقيام، وإلىٰ مقابلها بنحو آخر كالتقابل، فكما أنّ من العوارض الذاتية للوحدة * الهوهو بالمعنى الأعم وهو

---

* قوله: «فصل في التقابل...» أي في أصناف التقابل المعروفة علىٰ ما تقدم بيانه في أول المرحلة. وقوله: «قد أشرنا إلىٰ أن لكل...» قد تقدم بيان أعراضها المخصوصة والمشتركة في الفصل الأول من هذه المرحلة. وقوله: «كالوحدة...» مثال للعوارض المشتركة. والقيام صفة إضافية إلى المحل الواحد، والتقابل صفة كذلك إلى الكثير، فالإضافة مشترك فيها بين الوحدة والكثرة، فقوله: «وإلىٰ مقابلها» أي إلىٰ مقابل الوحدة.

* قوله: «الهوهو بالمعنى الأعَمّ...» ناظر إلىٰ ما تقدم في الفصل الثاني من هذه المرحلة في الهوهو وأن الاتحاد بين الشيئين في الوجود سواء كان بالذات أو بالعرض...الخ. وقوله: «فمقابله...» أي مقابل الهوهو يعرض لمقابل الوحدة كالغيرية ومن الغيرية التقابل المنقسم إلىٰ

مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية، ومنها التقابل المنقسم إلىٰ أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والايجاب، والملكة والعدم، والضدّين، والمتضائفين. أمّا تحصيل معنى التقابل *فهو انّ مقابل الهوهو على الإطلاق الغيرُ، فالغير منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعرض، وهكذا علىٰ قياس الاتحاد في هذه المعاني، لكنّ الغير بصفة غير الذات *اختصّ بٱسم المخالف، وكذا الغير في التشخّص والعدد اختص بٱسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أنّ الهوهو يراد منه الاتحاد في

أقسامه الأربعة. فالتغاير أعمّ من التقابل لأن التقابل من أقسام الغيرية، كما سيأتي قوله بعد أسطر من أن التقابل أخص من الغيرية.

اعلم أن المصنف ناظر في هذا الفصل إلىٰ مطالب الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٤٦١). والشيخ يبحث في الشفاء عن أحكام الوحدة والكثرة في موضعين منه أحدهما هو الموضع المذكور، وثانيهما في المقالة الثالثة من الإلهيات أيضاً (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٣٣٥)، ولا بدّ للفاحص عن مسائل فصول هذه المرحلة من فصول المقالتين المذكورتين.

* قولـه: «فهو أن مقابل الهوهو على الإطلاق الغيرُ...» الغير مرفوع خبرٌ لأنّ. وقوله: «فالغير منه غير في الجنس...» ضمير منه في المواضع الثلاثة راجع إلى الغير؛ وما في النسخ المطبوعة من: «فالغيرية منه...» فمصحّف بلا كلام. وقوله: «ومنه غير بالعرض» كزيد غير عمرو بالعرض أي بالعوارض الشخصية. ونحو التغاير بالعرض في شيء واحد من وجهين كالمعالج والمتعالج إذا كان شخصاً واحداً.

* قوله: «اختص باسم الآخر...» أي اختص باسم لفظ الآخر. وفيه ناظر إلىٰ عبارة الشيخ في الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء: «ومقابل الهوهو على الإطلاق الغيرُ؛ والغير منه غيرٌ في الجنس، ومنه غيرٌ في النوع، وهو بعينه الغير بالفصل، ومنه غير بالعرض؛ ويجوز أن يكون الغير بالعرض شيئاً واحداً هو غير لنفسه من وجهين (مثل المعالج والمتعالج)، وأما الآخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف بالعدد...» (ج ٢ من الرحلي ص ٤٦٢).

وإنّما كان ما هو غير في النوع هو بعينه الغير في الفصل لأن شيئية الشيء بصورته والصورة هي حقيقة فصله الأخير والفصول هي أنحاء الوجودات المتشخصة التي كانت الفصول المنطقية حكايات عنها على التحقيق الذي تقدم بيانه.

الوجود والمماثلة أيضاً من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحّ شيء منها فعدّها مـن عـوارض الكثرة أولىٰ فإنّ جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث إنّهما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنّهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيّتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة *وهـو الـذي يكون جنساً حين أخذه لا بشرط شيء، وقد علمت أنّ الطبيعة الجنسية إذا أخـذت أفرادها مجرّدة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فتكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الاخر من الواحد غـير الحقيقي، فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكمّ وهكذا جهـة الـوحـدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلّي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادّية فتكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنّها خارجية.

*والتقابل أخص من الغيرية إذ التغاير بين الأشياء المادّية إذا كان بالجنس الأعلىٰ لا يمنع مجرّد تغايرها بالجنس الأعلىٰ علىٰ جواز اجتماعها في مادّة واحدة،

---

* قوله: «وهو الذي يكون جنساً...» الضمير راجع إلىٰ جزء الحقيقة. وقوله: «وقد علمت أن الطبيعة...» جواب عن سؤال مقدّر هو أن يقال إن الحيوانيتين الموجودتين في الانسان والفرس حقيقة واحدة جنسية فلم قلت إنها حقيقة واحدة نوعية؟ فأجاب عنه بقوله: «وقد علمت...» فالضمير في قوله: «تكون نوعية» راجعة إلى الطبيعة الجنسية. فعلىٰ هذا البيان كل واحدة من المشابهة والمجانسة والمناسبة والمساواة والمطابقة ترجع إلى المماثلة.

* قوله: «فتكون جهة الوحدة فيها ضعيفة» الضمير راجع إلى المماثلة. ثم كون الأفراد الخـارجية قوية من وجـه بالنسبة إلى الذهنية لا ينافي كون الصور الذهنية قوية بالنسبة إلى الخارجية من وجه آخر كما سيأتي تحقيقه في المسلك الخامس في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله، وفي كتاب النفس ومعادها أيضاً في ذلك، فافهم.

* قوله: «والتقابل أخص من الغيرية...» لما دريت آنفاً من أن أصناف التقابل قسم من الغير. والتقابل بالنسبة إلى الغير كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، أي التقابل أخصّ من التغاير

وأمّا التغاير الّذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلىٰ فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد، فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محلّ التغاير الذي بين البياض والحرارة ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد، ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي، وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة *مثل التقابل الذي بين الأبوّة والبنوّة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبار جهتين. قيل: وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادّين المتعاقبين علىٰ موضوع

مطلقاً، والتغاير أعم منه مطلقاً. فقوله: «إذ التغاير بين الأشياء...» بيان لمادة الافتراق فإنّ التغاير بين الأشياء المادية كالسواد والمقدار إذا كان ذلك التغاير بالجنس الأعلىٰ فإن السواد والمقدار كذلك لأن الأول تحت الكيف والثاني تحت الكم وهما جنسان عاليان، لا يمنع مجرد تغايرهما بالجنس الأعلىٰ عن جواز اجتماعهما في مادة واحدة مثلاً أن يكون هذا الشيء الذي له مقدار كقطعة حجر مثلاً أسود أيضاً فالسواد والمقدار متغايران ولكنهما ليسا بمتقابلين.

وقوله: «وأما التغاير الذي...» هذا بيان مادة الاجتماع. وقوله: «الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلىٰ...» كالسواد والبياض المتفقين في جنسهما القريب الذي هو اللونية فهما متقابلان كما أنهما متغايران، فيستحيل اجتماعهما في موضوع واحد بأن يقال هذا الشيء أبيض وأسود معاً.

قوله: «وبقيد وحدة الجهة...» أي دخل بقيد وحدة الجهة... الخ. وكذلك قوله: «قيل وبقيد وحدة الزمان...» أي ودخل بقيد وحدة الزمان... الخ.

* قوله: «مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة...» قال المصنّف في شرح الهداية: «واعلم أن التقييد بوحدة الجهة لإدخال الأبوّة والبنوّة المطلقتين لا لإخراج أبوّة زيد وبنوّته الموجودتين فيه لأنهما ليستا متضائفتين لجواز تعقل إحداهما لا بالقياس إلىٰ تعقل الأخرىٰ، وأما المطلقتان فهما متضائفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد إذا كان أباً وابناً ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بدّ من التقييد بوحدة الجهة لتدخل المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في التعريف فإنهما وإن اجتمعتا في موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فإنّ أبوته بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلىٰ أبيه».

فيكون الموجود في ذات واحدة فردين من مطلق التضايف لأن أبوته بالقياس إلى ابنه فرد من مطلق التضايف، وبنوته بالقياس إلىٰ أبيه فرد آخر من مطلق التضايف فيكون الفردان من

واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر، فما قيل: من أنّ التقييد بوحدة الزمان مستدرك لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد غير صحيح، وكأنّ القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان.

وإنّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلىٰ تعريف مفهوم التقابل لأنّ *صيغة اللّذان في قولهم المتقابلان هما اللّذان يجتمعان في شيء واحد في حالة من جهة واحدة تشعر بما لها ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسّلب لا ذات لهما. وإن أمكن الاعتذار بأنّ معنىٰ مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصوّر الذهني، والسلوب والأعدام كلّها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنىٰ هذا التعريف أنّ المتقابلين هما المتصوّران اللّذان لا يصدقان علىٰ شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

*وأمّا وجه كون التقابل أربعة أقسام فإنّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا. والأوّل إن اعتبر فيه نسبته إلىٰ قابل لما أضيف إليه العدم فعدم

مطلق التضايف موجودين في ذات واحدة. وبقيد وحدة الجهة دخلا في التعريف لأن اجتماع هذين الفردين من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة كما علمت.

* قوله: «صيغة اللّذان...» فلفظة اللذان محكية علىٰ سبيل العَلَمية فلا تعرب بالحروف، كقوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «من أحبَّ كريمتاه لم يكتب بعد العصر» فإن الكريمتان صار علماً للعينين. وقوله: «تشعر بما لها ذات» ضمير تشعر راجع إلىٰ صيغة اللذان. وقوله: «والعدم والملكة...» الواو حالية. وقوله: «وإن أمكن الاعتذار...» إنما تصدىٰ لبيان الاعتذار من قبلهم لأن الإشكال المذكور وارد علىٰ تعريفه أيضاً لإنّ وزان اللذان في تعريفهم وزان الشيئين في تعريفه.

* قوله: «وأما وجه كون التقابل...» كلا الوجهين في بيان الحصر غير تام لعدم شموله التقابل المحيطي والمحاطي. والتعبير الدائر بين النفي والإثبات في أمثال هذين الحصرين لإعطاء نظم خاص للمتعلّم في تعاليمه لا لإفادة الحصر الحقيقي. وقوله: «قابل لما أضيف إليه العدم» القابل هو المحل كزيد الأعمىٰ يضاف إليه عدم البصر.

وملكة، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب. والثاني إن لم يعقل كلّ منهما إلاّ بالقياس إلى الآخر فهما المتضائفان وإلاّ فهما متضادّان.

وقد يقال: في وجه الحصر لأنّهما إمّا وجوديان أولا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون تعقّل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضائفان أو لا فهما متضادّان، وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فإمّا أن يعتبر في العدمي محلّ قابل، للوجودي فهما العدم والملكة، أو لا فهما السلب والإيجاب.

*ويرد عليه الاعتراض أمّا أوّلاً فبجواز كونهما عدميين كالعمىٰ واللاعمى المتقابلين بالسلب والإيجاب. وما يجاب به من أنّ اللاعمىٰ بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأنّ تعقّل البصر لا يتوقّف على انتفاعه، وتعقّل سلب انتفاء البصر متوقّف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوماً وإن كانا متلازمين صدقاً، والغلط ناشئ من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض.

وامّا ثانياً فبأنّ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم *كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه، وليس داخلاً في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي.

ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإنّ التقابل أوّلاً وبالذات في المثال المذكور انّما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزماً لانتفاء الحركة *صار مقابلاً لها بالعرض.

---

* قوله: «ويرد عليه الاعتراض...» أي يرد علىٰ وجه الحصر لأن الشق الثاني من قوله: «إمّا وجوديان أو لا» يشمل عدميّين كالعمىٰ واللاعمىٰ ويرد الاعتراض عليه.

* قوله: «كوجود الحركة...» اللازمة صفة للسخونة، وضمير لها راجع إلىٰ الحركة، وعنه صلة للانتفاء وضميرها راجع إلىٰ وجود الحركة.

* قوله: «صار مقابلاً لها» ضمير الفعل راجع إلى الانتفاء في قوله بين السخونة وانتفائها. وقوله: «إما رفعه» كما في السلب والإيجاب، وقوله: «أو ما يستلزم رفعه» كما في سائر أنواع التقابل. وقوله: «يحكم العقل...» وذلك لأن تقابل الإيجاب والسلب هو تقابل الوجود وعدمه فالعقل يحكم بتقابلهما في أول وهلة من النظر بخلاف ما سوى الإيجاب والسلب من أقسام التقابل الأخـرىٰ فإن تقابلها ينتهي إلى الإيجاب والسلب والعقل لا يحكم بتقابلها بمجرد ملاحظة

واعلم أنّ مقـوليّة التقابل علىٰ أقسامه بالتشكيك وأشدّها في بابه السلب والإيجـاب لأنّ منـافي الشيء إمّا رفعه أو ما يستلزم رفعه لأنّ ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شكّ أنّ منافاة رفع الشيء معه انّما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقّف بمجرّد ملاحظتهما مع قطع النظر عمّا عداهما تفصيلاً وإجمالاً، وأمّا منافاة مستلزم رفع الشيء له فانّما هي لاشتماله على الرفع فتكون منافاته لا لذاته بل علىٰ سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انّما هي بين الإيجاب والسلب، وأمّـا في ما سواهـا فتكون تابعة لمنافاتها فيكون التقابل بينهما أشدّ وأقوىٰ هكذا قيل.

وفيه بحث إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم أن لا يتحقّق بين الشيئين أصلاً. فإنّ أحد الطرفين في السلب والإيجاب وإن كان منافياً بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكنّ الطرف الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافياً لمقابله بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم للإيجاب. والأولىٰ أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن أخذه * بمعنى الفاعل أو المفعول به.

المتقابلين منها. وقوله: «رفع الشيء له فانما هي لاشتماله» ضمير له ولاشتماله راجع إلى المستلزم. فقوله: «فتكون تابعة لمنافاتها» أي تكون المنافاة في غير التقابل بالإيجاب والسلب تابعة لمنافاة الإيجاب والسلب.

* قوله: «بمعنى الفاعل» أي في جانب السلب. وقوله: «أو المفعول» أي في جانب الإيجاب. وسيأتي تفصيل ذلك في أول الفصل الأول من الموقف التاسع من إلهيات هذا الكتاب (ج ٣ ط ١ ـ ص ١٥١). ومن هاهنا قال المتأله السبزواري في اللآلي:

نقـيض كلٍّ رفـعٌ أو مرفـوعٌ تعـميم رفـعٍ لهما مرجـوعٌ

وإن شئت فراجع «نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي» (ط١ ـ ص ٢٦٥).

تبصرة: قال المحقق الطوسي في التجريد: «ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه الثالث» (ص ١٠٩ من المطبوع بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه)، ومراده أن مقولية التقابل علىٰ أصنافه الأربعة المشهورة بالتشكيك، وأشدها في التشكيك الثالث، والثالث في عبارة التجريد هو تقابل الضدين. وفي غير واحد من نسخ التجريد: «وأشدها فيه السلب»، وفي بعضها: «وأشدّها فيه

*فصل (٦)

في بيان أصناف التقابل وأحكام كلّ منها

فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب، وهو قد يطلق علىٰ ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين *صدقاً وكذباً في نفس الأمر كزيد أبيض وليس زيد بأبيض، وقد

السالب» والسلب أو السالب موافق لما اختاره صاحب الأسفار، إلّا أن شرح كشف المراد موافق للثالث. وبعد بيان الثالث أي تقابل الضدين قال: «وقيل ان تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد...» والمحقق الطوسي قدم في العبارة تقدم السلب والإيجاب علىٰ غيره ويستشم منه صحة السلب أو السالب دون الثالث، فتدّبر وراجع التجريد وشروحه.

* قوله: «فصل في بيان أصناف التقابل...» إعلم أن المصنف ناظر في إطلاق التقابل على البسيط والمركب إلىٰ ما أفاده القوشجي في شرحه علىٰ تجريد الاعتقاد في المقام. وخلاصة الكلام أن عبارة المحقق الطوسي تفيد حصر إطلاق التقابل بالإيجاب والسلب على القضايا فقط أعني على المركبات دون البسائط حيث قال في التجريد: «التقابل المتنوع إلىٰ أنواعه الأربعة أعني السلب والإيجاب وهو راجع إلى القول والعقد» (ص ١٠٧ من المطبوع المذكور). والمراد من القول والعقد القضيّة، فالقضية إذا كانت ملفوظة فهي قول، وإذا كانت معقولة فهي عقد، والعقد هو العقيدة والاعتقاد والمعتقد معقول:؛ والمصنف كالقوشجي يريد أن ذلك الحصر ليس بصحيح بل التقابل بالإيجاب والسلب يطلق على المركب والبسيط كليهما، كما قال قد يطلق علىٰ ما يعتبر في مفهومه القضية يعني به المركب، وقد يطلق علىٰ ما بين المفردات يعني به البسيط. ثم استشهد في تعميم الإطلاق على المفرد والمركب بقول الشيخ في الشفاء.

* قوله: «صدقاً وكذباً» الكذب في اصطلاح المنطقيين بمعنى الارتفاع أي ارتفاع المتقابلين، والصدق خلاف الكذب أي تحقق المتقابلين. وقوله: «أو بحسب الانتساب» عطف علىٰ قوله في نفسه. ومعنىٰ قوله «أو بحسب الانتساب» هو المفرد المقيد كقولك غلام زيد بالإضافة فإنه مفرد أيضاً أعني أنه في حكم المفرد. والصواب أن يقال أو بحسب الانتساب إلىٰ شيء آخر بالإضافة ونحوها كأبيضيّة زيد ولا أبيضية زيد، فإن قوله: «أو بحسب الانتساب إلىٰ شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لا أبيض» راجع إلى الإطلاق الأول. وقوله: «ولا يعتبر في شيء منهما» أي في

يطلق علىٰ ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض، أو بحسب الانتساب إلىٰ شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لا أبيض، فإنّ كلّ مفهوم إذا اُعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق علىٰ شيء *وإذا حمل علىٰ شيء مواطاة أو اشتقاقاً كان إثباته له تحصيلاً وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول وإنّما يتنافيان صدقاً لا كذباً لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع، *ولذا قال الشيخ في الشفاء: إنّ المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلّا فمركّب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس، فإنّ إطلاق هذين المعنيين علىٰ موضوع واحد في زمان واحد محال. وقال أيضاً: معنى الايجاب وجود أيّ معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده

شيء من المفهومين.

* قوله: «وإذا حمل علىٰ شيء...» أي إذا حمل «كلّ مفهوم...» علىٰ شيء مواطاة أي حمل هوهو، أو اشتقاقاً أي حمل ذو هو، على البيان المفصل في الحملين في الفصل السابع من المنهج الأول من منطق الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. وقوله: «كان إثباته له تحصيلاً» أي موجبة محصّلة كقولك زيد أبيض، وقوله: «إيجاب سلب المحمول» أي موجبة سالبة المحمول كقولك زيد لا أبيض. وقوله: «وإنما يتنافيان» أي وإنما يتنافى الإثباتان وهما إثبات المفهوم وإثبات سلبه. وقوله: «عند عدم الموضوع» لأن السالبة تصدق بانتفاع موضوعها على الوجه المعتبر عند الجمهور، وأما عند المصنف فقد مضىٰ تحقيق الحق في معنىٰ صدق السالبة بانتفاء موضوعها في الفصل العاشر من المرحلة الثانية حيث قال: «فقولهم: إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة...» (ج ١ ـ ص ٥٩٨).

* قوله: «ولذا قال الشيخ...» لذا متعلق بكل واحد من قوله: «وقد يطلق علىٰ ما يعتبر...» وقوله: «وقد يطلق علىٰ ما بين المفردات...» لأن ما نقل من الشيخ استشهاد به علىٰ أن التقابل بحسب الإيجاب والسلب لا يختص بالقضايا بل جارٍ فيها وفي المفردات أيضاً. وقوله: «إن لم يحتملا الصدق» أي إن لم يحتملا الصدق والكذب كما هو شأن القضية إلّا أنه اكتفىٰ في التعبير بالجزء الاشرف وهو يدل على الكذب أيضاً. وقوله: «وجوده في نفسه» يعني به المفردات كقولك البياض. وقوله: «أو وجوده لغيره» يعني به القضايا كقولك زيد أبيض. وقوله: «سواء كان لا وجوداً» نحو قولك لا بياض. وقوله: «أو لا وجوداً لغيره» نحو قولك زيد لا أبيض.

لغيره، ومعنى السلب سلب أيّ معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره، انتهىٰ. *فقد علم ممّا ذكر أنّ التقابل أعمّ من التناقض المعرف بآختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً كذا وكذا لتحقّقه في المفردات دون التناقض، فقد سها من قال: إنّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي، وكذا ما وقع في عبارة التجريد إنّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب، كيف وتقابل القضيتين ليس *من حيث إنّهما قضيتان؟ ولا بآعتبار موضوعهما بل بآعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلىٰ شيء واحد، فالتقابل بالحقيقة انّما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعرض اللّهم إلّا أن يتكلّف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع، وهما أمران عقليّان واردان على النسبة التي هي أيضاً عقلية، فإذا حصلا في العقل كان كلّ منهما عقداً أي اعتقاداً، وإذا عبّر عنهما بعبارة كان كلّ من العبارتين قولاً.

ثمّ بما حقّقناه من أنّ التقابل بالذات في القضايا انّما هو بين نفس النفي والإثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل: إنّ بعضهم *اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع

---

* قوله: «فقد علم مما ذكر أن التقابل...» أي التقابل الإيجابي والسلبي لأن البحث عن هذا التقابل. فقوله هذا نتيجة البحث عن أن هذا التقابل لا يختص بالقضايا فهو أعم من التناقض. وقوله: «كذا وكذا» إشارة إلىٰ باقي شروط التناقض.

* قوله: «من حيث إنهما قضيتان...» أي مع قطع النظر عن الإيجاب والسلب. وقوله: «كما في بعض شروحه» أي بعض شروح التجريد، وهو شرح القوشجي عليه. وقوله: «وإذا حصلا...» أي إذا حصل الوقوع واللاّ وقوع.

* قوله: «اعتبروا في مفهوم التقابل...» هذا القائل أخذ التقابل مكان التضاد وهذا الأخذ الغلط هو الخلط الذي سيقول المصنف فيه إن كلام هذا القائل لا يخلو من خلط.

فاعلم أن التقابل علىٰ أقسام، ولكل واحد منها أحكام خاصة، ومن تلك الأقسام تقابل التضاد ولهذا التقابل أعني التضاد أحكام خاصة. وعرف بعضهم تقابل التضاد بأن المتضادّين أمران وجوديان لا يجتمعان علىٰ موضوع واحد بل يتعاقبان عليه، وبعضهم بدّل الموضوع بالمحلّ، فعلى الموضوع لا تكون الصور الجوهرية كصور العناصر مثلاً متضادة لعدم الموضوع لها؛ وعلىٰ المحل فهي متضادة لأن الهيولىٰ محل لها تتوارد عليها على التعاقب، وهذا الاختلاف في أخذ

في الموضوع بدل المحلّ، وصرّحوا بأن لاتضادّ بين الصور الجوهرية، إذ لا موضوع لها لأنّه المحلّ المستغني عن الحال، ومحلّ الصور هي المادّة المحتاجة إليها في

تعريف المتضادين بالموضوع أو المحل أتىٰ به هذا القائل في تعريف مطلق التقابل ثم علىٰ أخذه الخلط الغلط قال ما قال. والعبارة من قوله: «ما قيل» إلىٰ قوله: «وكلام هذا القائل» كلها من عبارة القائل فلا تغفل. ثم استشهد هذا القائل في اثناء بيانه علىٰ وهمه الموهون بكلام الشيخ في الشفاء.

وقوله: «لأنه المحل...» أي الموضوع هو المحل المستغني عن الحال، ومحل الصور أي الهيولىٰ هي المادة المحتاجة إلى الصور في التقوم فلا يكون محلّ الصور موضوعاً. وقوله: «واعتبر الآخرون المحل مطلقاً...» أي سواء كان المحل محتاجاً إلى الحال أو مستغنياً عنه. وقوله: «فعلم من اختلاف الفريقين...» أي اختلافهما في الموضوع والمحل في تعريف التضاد. وقوله: «عدم الاجتماع بحسب الحلول» أي الذي في المفرد كالسواد والبياض مثلاً. «لا بحسب الصدق» أي لا بحسب الصدق والكذب كما في القضايا. وقوله: «علىٰ ما قال الشيخ...» استشهاد لقوله: «وضدٌّ لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان». وقوله: «بل هو مقابل...» أي بل قولنا لا شيء من الحيوان بإنسان مقابل للكلي السالب من حيث هو سالب لمحمول الكلي الموجب مقابلة أخرىٰ أي مقابلة التضاد كما فسّرها بقوله فلنسمّ هذه المقابلة تضادّاً. وقوله: «إذ كان المتقابلان...» تعليل للتسمية بالتضاد. وما في النسخ المطبوعة من: «إذا كان المتقابلان» فتحريف. والمتقابلان في هذه المقابلة هما السالبة الكلّية والموجبة الكلّية. وقوله: «ولكن قد يجتمعان كذباً» أي ارتفاعاً «كالأضداد في أعيان الأمور» كالسواد والبياض في موضع الحمرة. وقوله: «انتهىٰ» يعني انتهىٰ كلام الشيخ، وهو من كلام هذا القائل. فقوله: «مع أن القضايا...» تتمة لقول هذا القائل؛ «ومعلوم أن من التقابل ما يجري...». وقوله: «بحسب الحلول فيه» قد انتهىٰ هاهنا كلام القائل المعترض. وقوله: «كلام هذا القائل...» كلام المصنف في الرد عليه. وقوله: «إذ الاختلاف الذي...» أي الاختلاف في الموضوع والمحل في تعريف التضاد. وقوله: «إما علىٰ موضوع واحد» فلا تضاد حينئذ بين صور الجواهر. وقوله: «أو محل واحد» فتكون صور الجواهر حينئذ مضادة. وقوله: «في شيء واحد» أي الموضوع على اعتبار أن يكون عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق، أو المحل على اعتبار أن يكون عدم الاجتماع بحسب الحمل والصدق. وقوله: «بحسب الوجود والتحقق» أي في المفردات، كقولك بياض ولا بياض، وفرس ولا فرس. وقوله: «أو بحسب الحمل والصدق» أي في القضايا كقولك: زيد قائم وزيد ليس بقائم. وقوله: «ولو كان الاختلاف» أي الاختلاف المذكور في الموضوع والمحمول.

التقوّم. وأعتبر الآخرون المحلّ مطلقاً فأثبتوا التضادّ بين الصور النوعية العنصرية، فعلم من أختلاف الفريقين في كون مورد الإيجاب والسلب موضوعاً أو محلّاً أنّ المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق، ومعلوم أنّ من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فإنّ قولنا كلّ حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان وضدّ لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان علىٰ ما قال الشيخ في الشفاء: ليس الكلّي السالب يقابل الكلّي الموجب مقابلة بالتناقض، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرىٰ، فلنسمّ هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان ممّا لا يجتمعان صدقاً أصلاً، ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في اعيان الأمور، انتهىٰ. مع أنّ القضايا لا يتصوّر اعتبار ورودها علىٰ شيء بحسب الحلول فيه، وكلام هذا القائل لا يخلو من خلط إذ الاختلاف الذي نقله انّما وقع منهم في باب التضاد حيث أعتبر فيه تعاقب المتضادين إمّا علىٰ موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقّق أو بحسب الحمل والصدق، كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره؟ لعدم كون الفرس ذا محلّ وذلك فاسد.

*ومن أحكام الإيجاب والسلب أنّ تقابلهما إنّما يتحقّق في الذهن أو اللفظ مجازاً دون الخارج لأنّ التقابل نسبة والنسبة في التحقّق فرع منتسبيها، وأحد

---

* قوله: «ومن أحكام الإيجاب والسلب...» لمّا بيّن التقابل بالإيجاب والسلب شرع في بيان أحكامها، وقد ذكر ثلاثة أحكام وبعدها خاصية لهذا التقابل. وقوله: «انما يتحقق في الذهن أو اللفظ مجازاً دون الخارج» كلمة «مجازاً» قيد للفظ. أي انما يتحقق تقابلهما في الذهن حقيقةً، وفي اللفظ مجازاً، وأما في الخارج فليس التقابل بمتحقق لا حقيقة ولا مجازاً. وجود الأشياء علىٰ مراتب من العيني والذهني واللفظي والكتبي، والأولان حقيقيان، والأخيران مجازيان على التفصيل المحرر المذكور في كتابنا «نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي» (ص ٩٣ ـ ١٠٣ ط ١). وقوله: «والسلوب عبارات عقلية» لأنها لا تحقق لها في الخارج.

المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب، والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة، *وأمّا عدم الملكة فله حظّ ما من التحقّق باعتبار أنّه عدم أمر موجود له قابلية التلبّس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقّق الاعتباري كافٍ في تحقّق النسبة بحسب الخارج، فإنّ لكلّ شيء مرتبة من الوجود، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحقّقة في الخارج أيّ نحو كان من التحقّق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيّات، والمشي والكتابة من العرضيّات.

*ومن أحكامهما عدم خلوّ الموضوع منهما في الواقع لا في كلّ مرتبة من مراتب الواقع، فإنّ الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية يخلو كلّ منها في مرتبة وجود الآخر من كونه موجوداً أو معدوماً، وكذا العرضيات في مرتبة الماهيّات من

---

* قوله: «وأما عدم الملكة...» جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال إذا كانت السلوب لا تحقق لها في الخارج فكيف كان حال التقابل بالملكة وعدمها كالبصر والعمى؟ فأجاب بأن عدم الملكة له حظّ من الوجود باعتبار أنه عدم أمر موجود كالبصر، ولذلك العدم قابلية التلبس بمقابل هذا العدم أي البصر... الخ. وقوله: «ومرتبة النسبة» أي مرتبة وجودها. وقوله: «أيّ نحو كان من التحقق» يعني ولو كان شأناً، كما أن الإنسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات تنتزع من مواضعها كذلك النسبة تنتزع من الملكة وعدمها شأناً، وسيأتي تمام الكلام في البحث عن تقابل الملكة والعدم.

* قوله: «ومن أحكامهما...» أي من أحكام الإيجاب والسلب. وقوله: «لا في كل مرتبة من مراتب الواقع» وذلك لأن الماهيّة من حيث هي في مرتبتها ليست إلّا هي فهي عارية عن الإيجاب والسلب في مرتبتها كما تقدم البحث عن ذلك من أن الماهيّة بحسب نفسها معرّاة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما. وقوله: «فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية...» يشبه أن تكون لفظة «ليست» زائدة، وانما أتى بها سبق القلم، ومعنى العبارة أن الأشياء التي بينها علاقة ذاتية كالماهيّة ولازمها وكذا ما بين المتضائفين من العلاقة الذاتية ليس أحدهما في مرتبة ذات الآخر، فكيف في الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية، فإن أحدها ليس في مرتبة ذات الآخر بطريق أولى فإن مرتبة الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي. والعرضيات في مقابل الذاتيات أي العلاقة الذاتية والعرضية.

حيث هي هي كما علمت.

*ومن أحكام هذا التقابل أيضاً أنّ تحقّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة، مع زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية، لأنّ بعض المفهومات قد يكذب علىٰ نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنّه قد يصدق علىٰ نفسه كسائر المفهومات بالحمل الأوّلي الذاتي، وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمّية لكذب الكلّيتين مع تحقّق الوحدات، كقولنا كلّ حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان، فعلم أنّهما ليستا متناقضتين وإن كانتا متضادّتين كما مرّ والتضاد لا يمنع كذب الضدّين معاً *وصدق الجزئيتين كذلك

---

* قوله: «ومن أحكام هذا التقابل...» أي تقابل الإيجاب والسلب. وقوله: «بالحمل المتعارف» أي بالحمل الشائع الصناعي. وقد تقدّم البحث عن الحملين الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي في ذيل الإشكال الأول في الوجود الذهني (الفصل ٣ من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ)، فإن الإنسان إنسان بالحمل المتعارف كاذب فإن مفهوم الإنسان ليس أحد أفراده بهذا الحمل فيصدق نقيضه عليه بأنه لا إنسان مع صدق الإنسان عليه بالحمل الأوّليّ فلابد في تقابل القضايا من زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل.

* قوله: «وصدق الجزئيتين كذلك...» مجرور معطوف علىٰ كذب الكلّيتين، أي لكذب الكليتين ولصدق الجزئيتين كذلك أي مع تحقق الوحدات.

وقوله: «وفي الموجهات مشروط بالاختلاف...» أي بالاختلاف من حيث الجهة كالضرورة والإمكان مثلاً، على الوجه المقرر في المنطق. وقوله: «وإلّا لم يتحقق التناقض...» ناظر إلىٰ عبارة الكاتبي في الشمسية حيث قال في البحث عن التناقض ما هذا لفظه: «ولا بدّ في الموجهتين مع ذلك من الاختلاف في الجهة في الكل لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان».

وفي شرح القطب الرازي عليه: «وأما إذا كانت القضيتان موجهتين فلا بدّ مع تلك الشرائط من شرط آخر في الكل أي في المحصورات والمخصوصات وهو الاختلاف في الجهة لأنهما لو اتحدتا في الجهة لم تتناقضا لكذب ضروريتين في مادة الإمكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة، وليس كل انسان كاتباً بالضرورة فانهما تكذبان لأن إيجاب الكتابة لشيء من أفراد الإنسان ليس بضروري ولا سلبها عنه؛ وصدق الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالإمكان العام، وليس كل إنسان كاتباً بالإمكان، فقد بان أن الاختلاف في الجهة لا بدّ منه في الموجّهات». انتهىٰ.

فقوله: «في مادة الإمكان» قيد للضروريتين فقط. يعني في قضية جهتها النفس الأمرية إمكان،

كقولنا بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان، وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرّر وإلّا لم يتحقّق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادّة الإمكان مع تحقّق باقي الشرائط. *ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به، وامتناع اجتماعهما صدقاً وكذباً، فلا يخلو شيء من فرسية ولا فرسية *وقد يخلو من طرفي سائر أقسام التقابل، ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلّا السلب والإيجاب.

ومن جملة التقابل تقابل التضايف، والمتضايفان هما وجوديان يعقل كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوّة والبنوّة فإنّهما لايصدقان على شيء واحد من جهة واحدة وإحداهما لاتعقل إلّا مع الأخرىٰ.

وهم وتنبيه:

ربّما اشتبه عليك الأمر فتقول: كيف يجعل التضايف قسماً من التقابل وقسيماً للتضاد؟ *والحال إنّ التضايف أعمّ من أن يكون تقابلاً أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنساً لها فيلزم كون الشيء قسماً لقسمه وقسيماً له أيضاً.

*وربما يجاب عنه بأنّ مفهوم التضايف أعمّ من مفهومي التقابل والتضاد

يذكر بدله الضرورة نحو قولك: كل إنسان كاتب بالضرورة.

* الآخر قوله: «وخاصية هذا التقابل...» أي ومن خاصية تقابل الإيجاب والسلب استحالة الواسطة بين المتقابلين بهذا التقابل لأن مآلها إلى الوجود والعدم ولا واسطة بينهما، والقول بالحال زور واختلاق.

* قوله: «وقد يخلو من طرفي...» أي وقد يخلو الشيء من طرفي سائر أقسام التقابل بأن لا يجري فيه تقابل التضاد والملكة وعدمها والتضايف، ولكنه لا يخلو من طرفي الإيجاب والسلب.

* قوله: «والحال أن التضايف أعم...» وذلك لأن المقابلة والمضادة والمماثلة متضائفات فتدبّر. بل يكون التضايف جنساً لها، فيلزم كون الشيء وهو التضايف قسماً لقسمه الذي هو التقابل، وقسيماً لقسمه الذي هو التضاد أيضاً.

* وقوله: «وربما يجاب عنه...» أجابوا عن الوهم بثلاثة أوجه، وثالثها للمصنف. والثلاثة

العارضين لأقسامها، وهذا لا ينافي كون معرض التقابل أعمّ منه ومعروض التضاد مبايناً له، فمفهوم كلٍّ منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعمّ منه والآخر مبائن له فلا منافاة.

وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعمّ من مفهوم التقابل، ومن حيث أنّه معروض لحصّة من التقابل أخصّ منه علىٰ قياس كون مفهوم الكلّي من حيث هو هو أعمّ من مفهوم الجنس، ومن حيث إنّه معروض لمفهوم الجنس أخصّ منه.

والحقّ في الجواب أن يفرّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه، *فمفهوم

مشتركة في أن الجواب عن الوهم باختلاف الحيثيات الواقعية.

فالأول أجاب بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومي التقابل والتضاد، وإنما كان مفهومه أعم من مفهوميها لشموله على المماثلة وسائر المتضائفات أيضاً. والعناية بالتقابل والتضاد فقط للجواب عن الوهم حيث قال بلزم كون التضايف قسماً للتقابل وقسيماً للتضاد وهما قسماه؛ وبالجملة أن التضايف من حيث المفهوم أعم من مفهوميها، وهذا لا ينافي كون معروض التقابل ومصداقه أي أقسام التقابل أعم من التضايف، وكون معروض التضاد ومصداقه مبائناً للتضايف، فمفهوم كل واحد من التقابل والتضاد مندرج تحت مفهوم المضاف أي التضايف، ولكن من حيث الصدق عروضاً على الأفراد كان أحدهما وهو التقابل أعم من المضاف أي التضايف، والآخر وهو التضاد مبائناً للمضاف أي التضايف فلا منافاة بين كون التضايف أعم من التقابل والتضاد أي كونهما من أقسامه، وبين كونه قسماً للتقابل وقسيماً للتضاد لاختلاف الحيثيّتين.

وأما الجواب الثاني فهو أن مفهوم التضايف من حيث هو وإن كان أعم من مفهوم التقابل كما قال به الوهم، ولكن التضايف معروض لحصّة من التقابل أيضاً فإن التقابل صادق وعارض عليه فلا منافاة بين كون التقابل قسماً من مفهوم التضايف ومعروضاً له، وبين التضايف أيضاً معروضاً لحصّةٍ من التقابل، وكلاهما حق لاختلاف الحيثيّتين؛ كما أن مفهوم الكلي ـ أي ممّا لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين ـ أعم من مفهوم الجنس لأن كل جنس كلي، وليس كل كلي جنساً بل يكون بعضه نوعاً وعرضاً عاماً وعرضاً خاصاً، ولكن مفهوم الكلي بالنسبة إلى الكليات كلها جنس لأن كل واحد من الكليات مما لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين فقولنا ما لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين صادق علىٰ كل كلي صدقاً جنسياً، فالكلي أعم من مفهوم الجنس من وجه وأخص منه من وجه آخر.

* وقوله: «مفهوم التضايف» مبتدأ، وقوله «أعم من مفهوم التقابل» خبر له. وقوله: «أخص

التضايف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف، وقد يكون مفهوم الشيء ممّا يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرده كما يكون فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضاً باعتبارين.

ومن التقابل ما يكون بين المتضادّين، والمتضادّان على أصطلاح المشّائين هما الوجوديّان غير المتضايفين المتعاقبان علىٰ موضوع واحد لايتصوّر أجتماعهما فيه وبينهما

منه» خبر بعد الخبر. فمفهوم التضايف من حيث إنه معروض لحصة من التقابل أخص من التقابل وإن كان أعم من مفهوم التقابل.

وأما الجواب الثالث فهو قول المصنف باختلاف الحملين وذلك لأن بعض المفاهيم من الأشياء من جملة أفراد ذلك الشيء كالعلم فإن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فردٌ من العلم أيضاً، فمفهوم العلم فرد من العلم. وكذلك مفهوم الشيء فرد من ذلك الشيء. وقد لا يكون مفهوم شيء من جملة أفراد ذلك الشيء كمفهوم الحرف مثلاً فإنه معنى اسمي، ومفهوم الإنسان ليس فرداً من الإنسان، ومفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقولة الإضافة، ومفهوم الإضافة ليس بإضافة بل كيف نفساني. فمفهوم الإنسان إنسان بالحمل الأوّلي الذاتي، وليس بإنسان بالحمل الشائع الصناعي. فيفرق بين مفهوم الشيء، وما يصدق علىٰ ذلك الشيء. فمفهوم التضايف أي نفسه من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف فلا منافاة بينهما. وقوله: «وقد يكون مفهوم الشيء» أي مفهوم التقابل مثلاً مما يصدق عليه أحد أنواعه أي التضايف مثلاً. وقوله: «كمفهوم الجزئي الذي...» مفهوم الجزئي مقابل لمفهوم الكلي لأنّ ما يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين، وما لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين متقابلان. مع أن مفهوم الجزئي فرد من الكلي لأنّ ما يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين حكم كلي.

ثم قوله والحق كأنه مشعر بأنّ الجوابين الأولين لم يكونا بحق ولكن كل واحد منها حق في حدّه. وفي هامش بعض نسخنا المخطوطة من الأسفار بيّن وجه تعبيره بالحق هكذا: «قوله وربما يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم.. واعلم أن الأمر بعكس ذلك أي أن مفهوم التقابل أعم من مفهوم التضايف لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة. ولذا قال المصنف ـ رحمه الله ـ والحق في الجواب تأمل وتدبر» انتهى، وهو كما ترىٰ ليس بشيء لأنه جعل الوهم الذي هو أصل الدعوىٰ دليل ضعف المجيب.

غاية الخلاف* وقد مرّت الإشارة إلىٰ أنّ الطبائع الجنسيّة لا تتقابل، فالتضاد انّما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدلّ عليه الاستقراء.

وقد ظنّ بعضهم وقوع التضادّ في الأجناس *لزعمهم أنّ الخير والشر متضادّان وكلّ واحد منهما جنس لأنواع كثيرة، وهذا الظنّ باطل من وجهين:

الأوّل: إنّ التقابل بينهما ليس بالتضاد *لكون أحدهما عدماً للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود، والشرّ عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

والثاني: إنّهما ليسا بجنسين لأنّ الخير والشرّ إمّا أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت أنّهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وإمّا أن يراد بهما ما بالقياس إلىٰ طبيعة الإنسان فكلّ ما يوافقه ويلائمه نسمّيه خيراً، وكلّ ما يخالفه وينافره نسمّيه شرّاً، والموافقة المخالفة وسائر ما أشبههما نسب واعتبارات خارجة عن

---

* قوله: «وقد مرّت الإشارة إلىٰ أن...» لأن الطبائع الجنسية يجتمع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني كالإنسان يجتمع فيه الكم والكيف والجوهر وغيرها من الأجناس. «فالتضاد انما يعرض للأنواع الأخيرة» كالسواد والبياض، وحيث إن المتضادين وجوديان يتعاقبان علىٰ موضوع واحد فالتضاد انما يتحقق في الأعراض دون الجوهر.

* قوله: «لزعمهم أن الخير والشر...» في الفصل الأول من سابعة إلهيات الشفاء: «وأما الخير والشرّ فليسا بالحقيقة أجناساً عالية، ولا الخير يدل علىٰ معنى متواطئ فيه ولا الشر، ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما علىٰ عدم الكمال الذي له، والخير علىٰ وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم. (ج ٢ ـ ط ١ ـ ص ٤٦٣).

* قوله: «لكون أحدهما عدماً للآخر...» لأن الخير وجودي، والشر عدمه والمتضادان وجوديان. وقوله: «إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع» أي من غير القياس إلى الإنسان كما قال في عديله: وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلىٰ طبيعة الإنسان. وقوله: «يرجعان إلى الوجود والعدم» والوجود ليس بجنس. وقوله: «خارجة عن أحوال الماهيّات» أي الماهيّات التي تضاف إليها تلك النسب والاعتبارات كنزول المطر في يوم واحد فالفخّار ينسب إليه الشر، والحارث ينسب إليه الخير. وقوله: «ليس تضادّاً بين الجنسين» أي بل تضاد بين النوعين. وقوله: «داخلة تحت جنس واحد قريب» كالسواد والبياض الداخلين في اللّون. وقوله: «لا انّها مقومة له» أي ليست تلك مقومة لكل واحد من الشجاعة والتهوّر، حتىٰ تكون جنساً لهما.

أحوال الماهيّات فلا يكون شيء منها جنساً لما اعتبر وصفاً لها، وأمّا إذا أعتبر نفس الملاءمة والمنافرة مجرّدتين عن معروضيهما كانت كلّ واحدة منهما ماهيّة نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادّاً بين الجنسين، ومن شرط التضادّ أن تكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب، وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهوّر المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضاً علىٰ هذه القاعدة لأنّ كلّ واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية، وكونه فضيلة أو رذيلة انّما هو صفة عارضة له لا أنّهما مقوّمة له، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية، *ثمّ إنّ الشجاعة ليست ضدّاً لشيء من التهوّر والجبن لكونها واسطة بينهما وأمّا الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادّتين بل تضادّ الشجاعة مع كلّ منهما تضادّ بالعرض إذ الشجاعة ماهيّة لها عارض وهو كونها فضيلة، وكلّ من التهوّر والجبن ماهيّة لها عارض، هو كونها رذيلة، والتضاد بالحقيقة *بين العارضين وفي المعروضين بالعرض، وأمّا التضادّ بين التهوّر والجبن فنوع آخر من التضادّ غير ما يكون بأعتبار الفضيلة والرذيلة.

---

* قوله: «ثم ان الشجاعة...» هذا جواب آخر. والشجاعة وسط التهور والجبن أي إنها ورائهما ليست بأحدهما، نحو ما في الأثر: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» الأمران هما الجبر والتفويض وكل واحد منهما باطلٌ الأول إفراط والثاني تفريط، والحق هو الأمر الأوسط بينهما. ونحو ما في النهج: «اليمين والشمال مضلّة والوسطىٰ هي الجادة». والوسط في السلسلة الطولية هو برزخ بين الطرفين واجد ما للطرفين من الكمال بحيث كان دون فوقه وفوق دونه. ففي أول الفصل السادس من مقدمات شرح فصوص الحكم للقيصري: «العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً؛ وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لأنه برزخ وحدٌ فاصل بينهما، وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بدّ وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه». (ط ١ من الحجري في ايران ص ٣٠). وعلىٰ هذه المثابة المثال المتصل أيضاً أي الخيال الإنساني، والأول مثال منفصل ويعبّر عنه بالخيال المنفصل أيضاً. والغرض هو التميز بين الوسط بمعنييه.

* قوله: «بين العارضين» والعارضان هما الفضيلة والرذيلة. وقوله: «فنوع آخر من التضادّ» وهو ما يكون بالذات غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة الذي هو بالعرض.

ومن أحكام التضادّ علىٰ ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد أنّ ضدّ الواحد واحد، لأنّ الضدّ علىٰ هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر، فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد فإمّا أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضادّ لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضدّ واحد وقد فرض أضداداً وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضادّ الحار من حيث هو بارد، ويضادّ البارد من حيث هو حارّ، ويضادّ كثيراً من الأشياء لاشتماله علىٰ أضدادها. فالتضاد الحقيقي انّما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكلّ واحد من الطرفين ضدّ واحد. وأمّا الحارّ والبارد فالتضاد بينهما بالعرض *فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محلّيها بما هما محلّاهما تضادّ بالعرض، فمن الضدّين ما بينهما وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقياً كما بين الحارّ والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلوّ من جنس الطرفين كاللّاخفيف اللّاثقيل، فإنّ الفاتر لايخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللّاخفيف اللّاثقيل لخروجه عن جنس الخفّة والثقل كالفلك وقد يكون أحد الضدّين علىٰ التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لايكون وحينئذ إمّا أن يمتنع خلو المحلّ منهما كالصحّة والمرض للإنسان أو يمكن كالثقل والخفّة للفلك، *وعلىٰ هذا الاصطلاح

---

* قوله: «فالشيئان إذا كان...» والشيئان كالحرارة والبرودة مثلاً كان بينهما تضاد حقيقي بالذات يكون بين محلّيهما كالحار والبارد بما هما محلّاهما تضاد بالعرض. وقوله: «كاللا خفيف اللا ثقيل» أي الواسطة بين الخفيف والثقيل كالأفلاك. فإن الخفّة والثقل صادقان في الأجسام التي لها حركة استقامية لا استدارية سواء كانت الأولىٰ بجاذبة الأرض أو بمحدّد الجهات. وقوله: «فإنّ الفاتر...» بيان للحقيقي أي عدم الخلو. وقوله: «وقد لايكون...» أي لايكون أحد الضدّين لازماً.

* قوله: «وعلىٰ هذا الإصطلاح...» أي المتضادان على اصطلاح المشّائين. فعلىٰ هذا الإصطلاح لا تضاد حقيقياً بين الجواهر لأنها لا تتعاقب على الموضوع. والمراد من الجواهر الأرض والماء والهواء والنار. وأما باعتبار ما يعرض لها من المتضادات فيعرضها التضاد كما تقدم من أن الشيئين إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محلّيهما بما هما محلّاهما تضاد بالعرض.

لاتضادّ حقيقياً بين الجواهر إلّا باعتبار ما يعرض لها من المتضادّات. *وأمّا على اصطلاح المتقدّمين ففي المادّيات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محلّ واحد تضاد حقيقي، وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة حيث لايشترطون في التضادّ غاية الخلاف. فالسواد عندهم كما يضادّ البياض يضادّ الحمرة أيضاً لأنّ اصطلاحهم يحتمل ذلك.

شكٌّ وتحقيق:

*وهاهنا إشكال قويّ وهو انّ المقولات العالية قد علمت أنّ لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس

---

* قوله: «وأما على اصطلاح المتقدمين...» المتقدمون لا يشترطون التضاد في الموضوع، ولا يشترطون غاية الخلاف. فمن حيث إنهم لا يشترطون التضاد في الموضوع ففي الصور المادية المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد حقيقي. فقوله: «من الصور المتخالفة بيان للماديات. والصور هي الأرض والماء والهواء والنار، والمحل الواحد هو الهيولى. ومن حيث إن المتقدمين لا يشترطون غاية الخلاف فيجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة.

* قوله: «وها هنا إشكال قوي...» الإشكال على قول مَن قال: إن مِن شرط التضاد أن يكون داخلًا تحت الجنس القريب. وقوله: «في جوهر واحد جسماني» كالإنسان مثلًا يجتمع فيه الجوهر والكم والكيف وغيرها من المقولات العالية. وقوله: «مع كونهما من مقولة واحدة» أي من مقولة الكيف، فإن الألوان كالطعوم من مقولة الكيف. وقوله: «فلا بدّ من كون المتضادين...» كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون. وقوله: «فلا يكون تضادهما من حيث الجنس» لأن الجنس جهة وحدتهما، «بل من حيث الفصل» نحو قابض البصر للسواد ومفرق البصر للبياض؛ فالمتضادان بالذات هما الفصلان لا السواد. وقوله: «على أن الفصلين...» لفظة على بمعنى مع. والفصلان لا يشتركان في الجنس القريب بل يشتركان في العرض العام لأن الجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل. وقوله: «وقد شرط» الواو حالية، أي والحال انما شرط كون المتضادين تحت جنس قريب وليس هنا كذلك فهذا خلف. وقوله: «إذ لا استقلال لها...» لأن وجود الفصل مربوط بغيره لا تحقق له بنفسه. وضمير لها راجع إلى الفصول، وكذلك ضمير فعل تنسب. وقوله: «ولا يمكن تعاقبها...» أي تعاقب الصور. وإنما لا يمكن لأن كل واحد من الفصول يرد على حصة من الجنس فتعاقبها في عرض عام هو الجنس.

البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع، فإنّ الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة، فلابدّ من كون المتضادّين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل، فحينئذ إن كان بينهما تضادّ فلا يكون تضادّهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان، علىٰ أنّ الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما كما سبق، وقد شرط كون المتضادّين تحت جنس قريب هذا خلف. وأيضاً تعاقب الفصول في أنفسها علىٰ موضوع واحد كما هو شرط التضادّ غير متصوّر إذ لا استقلال لها في الوجود حتّىٰ تنسب إلى الموضوع الواحد، ولا يمكن تعاقبها علىٰ جنس واحد كما علمت.

*ويمكن التفصّي عنه بأنّ الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج، فصفات الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقوّمة بها في نحو ملاحظة العقل، ولمّا كان التضادّ من الأحكام الخارجية للمتضادّات فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول. والحاصل أنّ التضادّ بين المتضادين وإن كان باعتبار فصل كلّ منهما ولكنّ التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما، لأنّ الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلّق إلّا بما يستقلّ في التحصّل الخارجي، والفصول لا استقلال لها في الخارج، واتصاف كلّ من النوع والفصل المقوّم بالصفات الخارجية للآخر انّما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكلّ

---

* قوله: «ويمكن التفصي عنه...» حاصلة أن التضاد يرجع إلى الأنواع، أي الأنواع في الحقيقة متضادة لا الفصول. وقوله: «متحدان في الوجود والجعل» وقد تقدم في آخر الفصل الرابع من المرحلة الرابعة أن الجنس والفصل مطلقاً بسيطاً كان أو مركباً جعلهما واحدٌ.

وقوله: «الأنواع المتقومة بها» أي بالفصول. وقوله: «الموصوف بها» أي بتلك الأحكام الخارجية. وقوله: «دون الفصول بما هي فصول» لعدم استقلالها في الوجود. وقوله: «بما يستقل في التحصل» كالنوع. وقوله: «بالصفات...» متعلق بالاتصاف. وقوله: «للآخر» متعلق بالصفات. وقوله: «تعرض لكل منهما...» كالإنسان نوع، والناطق فصل.

منهما بأعتبار مغايرتهما في الذهن.

*وممّا عدّ في المتقابلين الملكة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً أي عدماً لذلك الوجودي سواءكان بحسب شخصه في الوقت أو في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً. فالعمىٰ والظلمة، وأنتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حقّ الشخص الأعمىٰ، وأنتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كلّ هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الإمكان والقوّة ولذا لم يصدق على المعدوم وأمّا في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء علىٰ ما من شأنه أن يكون له متىٰ شاء كالقدرة على الإبصار، والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيّؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالاعمىٰ، لا كالجرو قبل فتح البصر، *وأصطلاح المنطقيين في

---

* قوله: «وممّا عدّ في المتقابلين...» كان أسلوب عبارته هكذا: «فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب»، إلىٰ قوله: «ومن جملة التقابل تقابل التضايف»، إلىٰ قوله: «ومن التقابل ما يكون بين المتضادين» وأما هاهنا فغيّر الأسلوب فقال: «وممّا عدّ في المتقابلين الملكة والعدم» ووجهه سيعرف. وقوله: «في الوقت» كعدم البصر في الشخص الإنساني. وكالكوسج للإنسان البالغ. «أو في غير الوقت» كالجرو لأنّ الجرو قبل ثلاثة أيام من ولادته لم يصدق عليه العمىٰ لأن بطلان التهيؤ ليس فيه في الوقت، نعم بعد الثلاثة إن صار غير بصير يصدق عليه العمىٰ لأن بطلان التهيؤ في الوقت. ونحوه المرودة للصبيّ. وقوله: «أو بحسب النوع» كالأكمة، وكعدم اللحيّة في المرأة باعتبار وجودها في الإنسان الذي هو نوعها. وقوله: «أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً» كعدم البصر للعقرب باعتبار وجوده في جنسها القريب وهو الحيوان. وفي الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: «إن الإبصار غير ممكن لشخص العقرب ولا لنوعها بل لجنسها وهو كونها حيواناً» (ط ١ من الحجري ـ ص ٢٧)، ونحوه في كتب أخرىٰ، ولكن في حياة الحيوان للدميري أن العقرب عيناها في ظهرها. وفي بحر الجوهر للهروي: «داء الثعلب هو تساقط شعر الرأس لمواد صفراوية أو مرة سوداء مخالطة لها فيرمىٰ شعره ويتساقط جميعه». وقوله: «ولذا لم يصدق...» أي ولكون الإمكان والقوة مشروط في العدميات لم يصدق عدم الملكة على المعدوم لأن المعدوم كالعنقاء مثلاً ليس فيه القوة والإمكان.

* قوله: «واصطلاح المنطقيين...» قد صرّح الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء في المتقابلات (ج ١ من المقولات ـ ص ٢٤١ ـ إلىٰ

العدم والملكة *هو المعنى الأوّل، وكذا أصطلاحهم في المتضادّين مجرّد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد. وأمّا الإلهيون فقد أعتبروا في كلّ منهما قيداً آخر أمّا في المتضادّين فكونهما في غاية التباعد، وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلباً للوجودي عمّا من شأنه أن يكون في ذلك الوقت، فكلّ من قسمي التقابل بالمعنى الأوّل أعمّ منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيّد، إلاّ أنّ المطلق من التضادّ

ص ٢٤٩ من ط مصر) بأن الإصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق، وبحسب سائر العلوم. فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة بل بالعكس فقط؛ وأما سائر الأقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هٰذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً بالوجوه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فإنّ الضدين فيها يجب كونهما وجوديين. والعدم فيها غير مختص بما للشخص في وقته بل جميع الأقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة. ولمّا كان ما يذكر في قاطيغورياس إنما يذكر للمبتدي اكتفىٰ له بالمشهور ولم يكلّف ما يدقّ من الفروق. كل ذلك مما صرّح به الشيخ. وصرّح أيضاً بأنّ المشهوري من التضاد ومن التقابل العدل والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس، والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم. انتهىٰ ملخصاً. ولا يخفىٰ عليك أن صاحب الأسفار قال بعكس ما في الشفاء. والمتأله السبزواري أتىٰ في غرر الفرائد بعكس ما في الأسفار أعني بوفق ما في الشفاء والحق معه (غرر الفرائد ـ ص ١١٢ من الطبع الناصري).

* قوله: «هو المعنى الأول» أي الأعم علىٰ أسلوب الكتاب. وقوله: «مجرد كونهما...» أي لا غاية الخلاف. وقوله: «وفي الملكة والعدم...» أي المشهوري منهما. وقوله: «فكل من قسمي التقابل...» أي الملكة والعدم، والتضاد. والمعنى الأول هو مصطلح المنطقيين علىٰ أسلوب الكتاب، والمعنى الثاني هو مصطلح المنطقيين كذلك. وقوله: «إلاّ أن المطلق من التضاد...» أي لا غاية الخلاف. والمقيد بالحقيقي هو غاية الخلاف أي التضاد الحقيقي. وقوله: «والملكة والعدم بالعكس من ذلك» ذلك إشارة إلى التضاد. وقوله: «من تقابل الالتحاء والمرودة» أي في الصبي مثلاً. وقوله: «أو الشجر» أي بحسب جنسه البعيد فإن بعض الجواهر كالمفارقات أبصار وبصراء كلها. وقوله: «على التفسير الأخص» قيد للتضاد والملكة والعدم كليهما، أي لكون التقابل خارجاً عنهما على التفسير الأخصّ. وقوله: «ليدخل أمثال ذلك فيه» أي في المعنى الأعمّ المشهوري.

يسمىٰ بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة، والمقيّد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمّون المطلق بالحقيقي والمقيّد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في آنحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاءِ والمرودة، وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجاً عن التضادّ وعن الملكة والعدم على التفسير الأخصّ تفصّوا عنه بأنّ الحصر انّما هو بآعتبار المعنى الأعمّ أعني المشهوري من التضادّ والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه.

بحث ومخلص:

وهاهنا إشكال من وجهين:

الأوّل: انّ الضدين في آصطلاح المنطق كما صرّح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية. وفي كلام بعضهم أنّ التضادّ بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلىٰ بعض أقسام الملكة والعدم *أعني ما يوجد فيه التعاقب علىٰ موضوع واحد بناءً على آشتراطهم ذلك في التضادّ المشهوري، والحقّ انّه أعمّ من ذلك لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والفردية. علىٰ أنّ تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب فعلىٰ أيّ تقدير لا يكون قسيماً لتقابل الملكة والعدم، وتقابل الإيجاب والسلب.

---

* قوله: «أعني ما يوجد...» العناية تفسير لبعض أقسام الملكة والعدم. وقوله: «علىٰ موضوع واحد» كالمرودة والالتحاء في الصبي. وقوله: «بناء علىٰ اشتراطهم ذلك...» ذلك إشارة إلى التعاقب علىٰ موضوع واحد. وقوله: «والحق أنه...» أي والحق أن التضاد بالمعنى المشهوري أعم من اشتراط التعاقب لعدم إمكان الانتقال أي التعاقب في الذكورة والأنوثة والحال أن بينهما تضاداً. وقوله: «وعلىٰ أي تقدير لا يكون قسيماً...» أي لا يكون التضاد المشهوري قسيماً لتقابل الملكة والعدم وتقابل الإيجاب والسلب. وقوله: وقد التزمه بعضهم...» أي قد التزم خروج تقابل السواد والحمرة بعضهم.

الثاني: انّ غاية الخلاف شرط في التضادّ المشهوري أيضاً كما هو مصرّح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلاً عن الأقسام.

وقد ٱلتزمه بعضهم وسمّوا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل.

*وقد تخلّص بعض آخر عنه ببيان أنّ تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضاً كتقابل الأطراف فإنّ كلّ مرتبة من السواد مثلاً مشتملة علىٰ طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشدّ والأضعف عند المشّائين، وعلىٰ خصوصية كونه علىٰ هذا الحدّ من السواد وهو بالنسبة إلىٰ مرتبة أخرىٰ تحتها سواد وبالنسبة إلىٰ مرتبة أخرىٰ فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: *السواد الحقّ لا يقبل

---

* قوله: «وقد تخلّص بعض آخر عنه...» هذا البعض هو الجلال الدوّاني. وتقابل الأوساط كتقابل الحمرة والصفرة. وتقابل الأطراف كتقابل السواد والبياض. ولا يخفىٰ عليك أنه يلزم علىٰ قول الدوّاني أن لا تُسمّى الأوساط بلونٍ خاصّ حتىٰ يلحظ القياس إلىٰ أحد الطرفين فيقال إنه أبيض أو أسود، علىٰ أنه يلزم أن يكون شيء واحد من حيث هو واحد بالقياس إلىٰ طرفيه شيئان وهو كما ترىٰ، ويرد عليه قول المصنّف الآتي من أن لكل شيء ماهيةً متحصلة في ذاتها لا بالقياس إلىٰ ما عداها.

* قوله: «السواد الحق...» أي السواد المحض والخالص والمطلق بلا قياس إلىٰ آخر. وقوله: «بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر» أي الشيء الذي هو سواد يقبل الشدة بالقياس إلىٰ آخر. وقوله: «وكل وسط...» أي الخضرة والحمرة مثلاً باعتبار نفسه في حكم الطرف أي السواد مثلاً، إذ لا تفاوت بين الطرف والوسط عند المشائين. وقوله: «باعتبار مقايسته...» أي باعتبار مقايسة الوسط إلىٰ سواد دونه في المرتبة. أو إلى البياض الطرف أي البياض الصرف. أو البياض الوسط كالصفرة. إذ كون الوسط سواداً ضعيفاً انما يتحصل إذا قيس ذلك الوسط إلىٰ سواد أشد كالحمرة، لكن إذا قيس ذلك الوسط إلىٰ سواد أشد كان ذلك السواد الأشد سواداً بالنسبة إلىٰ هذا أي الوسط كالخضرة وهذا أي الوسط الذي هو كالخضرة مثلاً لا يكون سواداً بالنسبة إلى الأشد بل بياضاً. لا فرق بين الوسط وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة. وقوله: «فلا يزيد في التقابل قسم خامس» يشير بالقسم الخامس إلى التعاند الذي زاده بعضهم المذكور آنفاً.

الشدّة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلىٰ آخر، فإذا ثبت ذلك فكلّ وسط من أوساط السواد بآعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم بآعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك بآعتبار مقايسته إلىٰ سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض الوسط إذ كونه سواداً ضعيفاً انّما يتحصّل إذا قيس إلىٰ سواد أشد، لكن إذا قيس إليه كان ذلك سواداً بالنسبة إلىٰ هذا وهذا لا يكون سواداً بالنسبة إليه بل بياضاً لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة. وكذا حكم أوساط البياض فثبت أنّ التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإنّ لها جهتي الاختلاف، والتوافق والتقابل انّما هو بآعتبار الأول، فلا يزيد في التقابل قسم خامس.

*هذا خلاصة ما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين، وهو لا يستقيم علىٰ ما آخترناه من طريقة أسلاف الحكماء في الأشدّ والأضعف.

ويرد عليه أيضاً أنّ لكلّ شيء ماهيّة متحصّلة في ذاتها لا بالقياس إلىٰ ما عداها اللّهمّ إلّا أن يكون مضافاً حقيقياً يقترن مع تعقلّه ووجوده تعقّل شيء آخر ووجوده ولا شكّ إنّ الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكلّ منها ماهيّة متحصّلة لا بالقياس إلىٰ غيره، والتضادّ من الأمور التي تعرض للمتضادّين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضادّ من جزئيات الإضافة، فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزماً. *وليستا من أقسامها شيئاً إلّا التضادّ.

---

* قوله: «هذا خلاصة...» أي ما تقدم كان كلام الدواني، واستشهد الدواني في أثناء عبارته بقول الشيخ في المقولات العشر من الشفاء حيث قال: ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء... الخ. وقوله: «وهو لا يستقيم علىٰ ما اخترناه...» ناظر إلىٰ ما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من ضابط الاختلاف التشكيكي (ج ١ ـ ص ٦٨٥) فإنّ مراتب السواد كلّها سواد أي حقيقة واحدة بالتشكيك، وكذا البياض. وقوله: «إلّا أن يكون مضافاً حقيقياً» كالأبوة لا مشهورياً كالأب.

* قولـه: «وليستا شيئاً...» أي ليست الحمرة والصفرة إلّا التضاد من أقسام المقابلة أي

مخلص:

فالحقّ أن يقال في وجه التفصّي عن هذا الإشكال:

أمّا عن قبل المشّائين فبأنّ التضادّ انّما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكلّ مرتبة من مراتب السواد تضادّ لكلّ مرتبة من مراتب البياض بأعتبار أشتمال هذه علىٰ طبيعة أحد الضدين وتلك علىٰ طبيعة الضد الآخر لا بأعتبار الخصوصيات، فالتضادّ بين الوسطين كالحمرة والصفرة بأعتبار *كون أحدهما سواداً والآخر بياضاً تضادّ بالذات، وأمّا بأعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض، فالتضادّ بين الأوساط يرجع إلىٰ ما يرجع إليه التضادّ بين الأطراف فلم يزد التقابل علىٰ الأربعة.

وأمّا من قبل الأقدمين فبأنّ التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمّية من نوع واحد، وأمّا تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلىٰ قياس ما ذكر في الطريقة الأخرىٰ من أنّ التضاد بالذات انّما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في أنّ جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك *وماذكرناه كما ذكره يتمّ على الأول لا على الثاني، وبناء الإشكال علىٰ مجرّد الاصطلاح وهو

التقابل، لا غير.

* قوله: «وكون أحدهما سواداً» وهو الحمرة، والآخر بياضاً وهو الصفرة. وقوله: «فلم يزد التقابل على الأربعة» أي التقابل بالذات لم يزد عليها فلا حاجة إلىٰ زيادة قسم آخر من التقابل باسم التعاند كما زاده بعضهم المذكور آنفاً. وقوله: «بين مراتب كيفية واحدة...» أي مراتب كل من السواد والبياض مثلاً. وقوله: «بين سنخيهما» أي بين طبيعتيهما. وقوله: «أم ليس كذلك» أي يكون كل واحد من الألوان نوعاً علىٰ حدة.

* قوله: «وما ذكرناه كما ذكره...» أي وما ذكرناه من التضاد الحقيقي بين الأطراف كما ذكره بعض أجلة المتأخرين أي الدوّاني يتم على الأول أي علىٰ كون الألوان من مراتب السواد والبياض، لا على الثاني أي كون كل واحد من الألوان نوعاً علىٰ حدة.

أمر هيّن في العقليات والعلوم الحقيقية.

نكتة:

لمّا تبيّن اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة وسلب إذ ما من موجود إلّا وله إضافة إلىٰ غيره بالعلّية أو المعلولية أو غيرهما ويسلب عنه أشياء *ولا أقلّ ما هو نقيضه، فتقابل التضائف لا يخلو من جنسه شيء من الأشياء حتّىٰ واجب الوجود فإنّه مبدأ للاشياء وإن خلا من آحاد جزئياته كالابوّة والبنوّة والمجاورة وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقاً ولا من كلّ واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الأشياء، وأمّا القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضادّ فكما تخلو بعض الموجودات من خاصّتهما كالبرودة والحرارة والعمىٰ والبصر فكذلك تخلو من مطلق تقابلهما أشياء فإنّ المفارقات لا تقبل الضدّين ولا العدم المقابل للملكة إذ كلّ ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها، فلا يصحّ فيها هذان القسمان من التقابل لا عاماً ولا خاصاً.

فصل (٧)

*في التقابل بين الواحد والكثير

كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربّانية التي حارت فيه عقول

---

* قوله: «ولا أقل ما هو نقيضه» أي ليس غيره. وقوله: «عن آحاد جزئياته...» أي عن آحاد جزئيات التضايف لا عن مفهومه. وكالأبوة والبنوة والمجاورة مثال للجزئيات. وكذلك «كالحجرية واللّاحجرية» مثال للجزئيات. وقوله: «فكما يخلو بعض الموجودات...» كالمفارقات. والبرودة والحرارة مثال لخاصة التضاد، كما أن العمىٰ والبصر مثال لخاصة العدم والملكة. وقوله: «فهو حاصل لها» أي للمفارقات. والغور في الفصل الرابع من النهج الثاني من المرحلة الأولىٰ يعينك في فهم هذا الحكم الحكيم، وسيأتي أيضاً في الهيات الكتاب. وقوله: «لا عاماً ولا خاصاً» ناظر إلىٰ تعريف هذين القسمين من التقابل بالعام والخاص كما تقدم في صدر تعريف المتقابلين بالملكة والعدم.

* قوله: «في التقابل بين الواحد والكثير...» الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثالثة

أهـل النظر وأصحاب الفكر، *وإنّما خصّ بمعرفتها الراسخون في العلم لأنّ

من إلهيات الشفاء (ج ٢ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٣٥٥) ذهب إلىٰ أن التقابل بينهما ليس بذاتي بل يعرضهما التقابل من حيث إن الواحد مكيال للكثرة والكثير مكيل له، كما يعرض الواحد أن يكون علةً للكثير والكثير معلول له. والشيخ ناظر في قوله هذا إلىٰ ما ذهب إليه أرسطو في ما بعد الطبيعة فراجع تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد (ج ٣ ـ ص ١٣٤٣ ـ ط ١ بيروت). ومن جاء بعد الشيخ نسـج علىٰ منواله ففي تجريد الاعتقاد: «وتقابلهما لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما (ص ١٠١ من كشف المراد بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

* قوله: «وإنما خصّ بمعرفتها الراسخون في العلم» لعلّه ناظر إلىٰ وحدة الوجود الصمدي وكثرة الموجودات التي هي شؤونه في السلسلة الطولية، فاعلم أن التقابل بينهما في الحقيقة هو ما أفـاده صائن الـدين عليّ، في تمهيد القواعد من أن تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي حيث قال: «انّ التعين انما يتصور علىٰ وجهين: إما علىٰ سبيل التقابل له، أو علىٰ سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الإمتياز منهما أصلاً؛ وذلك لأن ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره إما أن يكون ثبوت صفة للمتميز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمقابلات، وإما أن يكون ثبوت صفة للمتميز وعدم ثبوتها للآخر كتميز الكل من حيث إنه كل، والعام من حيث إنه عام بالنسبة إلىٰ أجزائه وجزئياته. وأمارات التميز في القسم الأول منه لا بدّ وأن يكون خارجاً عن المتعين ضرورة أنها نسب أو مبادئ نسب من الأمور المتقابلة. وفي الثاني لا يمكن أن يكون أمراً زائداً على المتعين ضرورة أنه بعَدَمِهِ تنتفي الحقيقة المتعينة، وبه صارت الحقيقة هي هي إذ حقيقة الكل انما تحققت كليته باعتبار إحاطته بالأجزاء وبها يمتاز عن أجزائه. وكذلك العام انما يتحقق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيات والجزئيات وجمعها تلك الخصوصيات وبها يمتاز عن خواصه، ولا شك أن الهيأة المجموعية والصور الإحاطية التي للأشياء ليست لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيّات وأحدية جمعها. فحينئذ نقول: ان التعين الواجبي انما هو من هذا القبيل إذ ليس في مقابلته تعالىٰ شيء ولا هو في مقابلة شيء. وإن شئت زيادة تحقيق لهذا المعنىٰ أو إقامة بينة لهذه الدعوىٰ فتأمل في قوله تعالىٰ «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» حيث سرى النفي فيه متوجهاً إلى النوعين الوجوديين من أنواع المتقابلات وأصنافها. وإذا تقرّر هذا عرفت معنىٰ قوله (يعني قول الماتن): ان الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصية الشخص. وتأمل في هذه النكتة فإنها منطوية علىٰ معانٍ جمة كثيرة الجدوىٰ» (ص ٥٤ ـ ط ١ من الحجري). وأما التقابل بين الوحدة والكثرة في السلسلة العرضية فلا يخلو فهمه من صعوبة أيضاً كما يقص عليك المصنف. ورسالتنا الفارسيّة «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» حائزة لبعض اللطائف لعلّها مجدية في المقام.

تقـابلهما ليس بتقابل العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب لأنّهما وجوديان فلا يكـون أحدهما سلباً للآخر، ولا تقابل المتضادّين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضادّ بينهما إذ ما من عدد إلّا ويتصوّر أكثر منه، ولعدم التعاقب علىٰ موضوع واحـد عددي، *ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلّيّة، ثمّ الكثرة تتقوّم بالوحدة ولا يمكن تقوّم ماهيّة أحد المتضادّين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التضايف وإلّا لكانت ماهيّة كلّ منهما معقولة بالقياس إلى الأخـرىٰ، وليس كذلك أمّا من جانب الوحدة فبيّن أنّ معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن تنفكّ وتتجرّد عن وجود الكثرة ومعقوليتها، وأمّا من جانب الكثرة فإنّ الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة، والفرق بين المعنيين واضح، *وقياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة، وليست الكثرة نفس المعلولية

---

* قوله: «ووحدة الهيولى المتعاقبة...» جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: المتصل واحد، والمنفصل كثير فإنّ الماء في قصعة له وحدة اتصالية، وإذا جعلته في قصعتين أو ثلاث قصع عرضت له الكثـرة، وتلك الوحدة وهذه الكثرة متعاقبتان علىٰ محل واحد هو الهيولىٰ كما أن الاتصال والانفصال بهذا الوجه هو أحد البراهين علىٰ إثبات الهيولى، والاتصالات هي الوحدات وهي اتصـالات الجـواهـر المـادية من البسائط والمركبات، والانفصالات هي الكثرات كذلك وهما متعاقبتان علىٰ محل واحد هو الهيولىٰ فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاد. فأجاب بأن وحدة الهيولى...الخ، فليس تعاقبهما علىٰ موضوع واحد عددي معتبر في التضاد، وكلامنا ليس في الوحدة المبهمة الظلّية.

* قوله: «وقياسها...» مبتدأ، وقوله: «من جهة كونها...» خبر له. أي قياس الكثرة هو من جهة كون الكثرة معلولة للوحدة فيكون التضايف بين العلية والمعلولية العارضتين للوحدة والكثرة، لا بين الوحدة والكثرة بالذات. وقوله: «ثم إنا نجد التقابل بينهما...» أي نجد التقابل بين الوحدة والكثرة من جهة تمانعهما فليستا بمتضائفتين، لا من جهة عليّتها وارتباطهما ليكونا متضائفين. وقـوله: «بحسب جوهره وماهيّته» كالأبوة والبنوة. وقوله: «أيضاً كذلك» أي يوجب كون ذلك الشيء أيضاً مضافاً. وقوله: «لكانت الوحدة أيضاً جوهرية الإضافة» أي وليست كذلك كما مر آنفاً. وقوله: «في الانعكاس» أي في التعقل أنْ كان بين المتضائفين انعكاس، كما لا يخفىٰ.

علىٰ قاعدة القوم ثم إنّا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة علّيتهما وارتباطهما.

وأيضاً كون الشيء بحسب جوهره وماهيّته مضافاً إلىٰ شيء يوجب كون ذلك الشيء أيضاً كذلك، فلو كانت الكثرة جوهرية الإضافة لكانت الوحدة أيضاً جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضايفين في الانعكاس.

*وأيضاً يلزم كونهما متكافئين في التحقّق وجوداً وتعقّلاً من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك.

ومن الناس من ظنّ أنّ التقابل بينهما ليس تقابلاً ذاتياً *لكنهما ممّا عرض لهما تقابل التضايف من جهة أنّ الوحدة مقوّمة للكثرة والكثرة معلولة متقوّمة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لأنّا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللّذين كلّ منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده، والوحدة التي تزيلها وتبطلها الكثرة الطارئة ليست بعلّة لتلك الكثرة لأنّها تتقوّم بوحدة أخرىٰ من نوعها والمتقوّمة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوّم بها كوحدة الاتصال وكثرته، فإنّا إذا

---

* قوله: «وأيضاً يلزم كونهما متكافئين...» يعني لو كان الواحد والكثير متضائفين لزم كونهما متكافئين في التحقق وجوداً وتعقلاً كما هو الشأن في المتضائفين وليس كذلك؛ لأن الوحدة مقدمة على الكثرة وجوداً وتعقّلاً. وقوله: «من حيث هذه هذه...» أي من حيث الوحدة وحدة، وتلك تلك أي الكثرة كثرة.

* قوله: «لكنهما مما عرض لهما...» عروض التقابل على الوحدة والكثرة من حيث المقوّمية والمتقوّمية، والعلية والمعلولية، والمكيالية والمكيلية ونحوها مفروغ عنه لا نزاع فيه وإنما الكلام في تقابلهما الذاتي. وقوله: «وهذا الكلام لا يخلو من خلط...» لأن ما هو علة غير مقابل، وما هو مقابل غير علة لأن الوحدة التي مقابلة الكثرة هي الوحدة التي قبل طروءِ الكثرة، والوحدة التي علة الكثرة هي الوحدة التي بعد طروءِ الكثرة. وقوله: «والوحدة التي...» أي الوحدة التي قبل طروءِ الكثرة تزيلها وتبطلها الكثرة الطارئة فالوحدة الفانية بسبب طروءِ الكثرة ليست بعلة لتلك الكثرة بل تكون الكثرة الطارئة معلولة لوحدة أخرىٰ. وقوله: «والمتقومة بها...» أي الكثرة المتقومة بوحدة أخرىٰ فهذه الوحدة مقابلة للوحدة التي قبل طروءِ الكثرة. وقوله: «فإن قلت نفس مفهوم التقابل...» فإنّ المقابلة من التضايف فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف.

قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزءاً للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة أُخرىٰ هي عارضة لأحد النصفين هي المقوّمة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينيّة لكنّ الكلام في تقابل الوحدة السابقة والاثنينيّة الطارئة إنّه من أيّ قسم من التقابل.

فإن قلت: نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أنّ تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي.

قلت: هذا المفهوم من الطبائع العامّة العقلية التي لا يمكن تحقّقها إلّا في ضمن شيء من أقسامها، وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير إنّه بأيّ نحو من الأنحاء، فما لم يتحقّق أوّلاً أحد أقسامه المعيّنة لم يتحقّق هذا المفهوم في نفسه حتّىٰ يصدق عليه أنّه جزئي من جزئيّات مفهوم الإضافة على الوجه الذي مرّ.

ومنهم من زعم أنّ التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات، واُحتج عليه بأنّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأنّ طريان الوحدة إمّا علىٰ نفس الكثرة أو على الأشياء المتعدّدة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع *أو علىٰ شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحداني، وعلىٰ أيّ تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر وقِس علىٰ ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

وفيه بحث من وجوه:

الأوّل: النقض بأنّ الدليل لو تمّ لدلّ علىٰ نَفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بيّن الفساد.

والثاني: أنّ موضوع المتقابلين *لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد

---

* قوله: «أو علىٰ شيء غيرها...» أي طروء الوحدة علىٰ شيء ذلك الشيء غير تلك الأشياء المتعددة؛ يحدث ذلك الشيء عند زوال تلك الأشياء.

* قوله: «لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل...» بحيث لا يوجد المتقابلان أبداً إلّا في واحد

تكـون وحـدتـه نوعية أو جنسية قريبـة أو بعيدة كالـرجولية والمرئية للإنسان والذكورية والأنوثية للحيوان، والحركة والسكون للجسم، أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلّها كالخيرية والشرية للشيء، كيف ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل *مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

الثالث: أنّ ما ذكره علىٰ تقدير تمامه انّما يتمّ في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها، فإنّ الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلاً قد يتكثّر فيها مع بقائه.

الرابع: أنّ بقاء الموضوع بأيّ وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرّح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء، حيث قال: وأما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب علىٰ موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتّىٰ يكون الموضوع الذي هو علّة لأمر يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولاً أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العلّية والمعلولية من المضاف.

ومنهم من رأىٰ أنّ التقابل بينهما بالذات من باب التضادّ، واستدلّ امّا علىٰ أنّ التقابل بينهما بالذات فبأنّا إذا نظرنا إلىٰ مجرّد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كونه أحدهما علّة أو مكيالاً للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة، وامّا علىٰ أنّ التقابل بينهما بالتضاد فلأنّه ليس بشيء من

شخصي علىٰ سبيل التعاقب ويمتنع تحققها في غير ذلك الواحد الشخصي بل يمكن أن يوجدا في موضوعين يكون لهما وحدة ما نوعيّة أو غيرها ثم يكون التقابل بينهما باعتبار عدم إمكان اجتماعهما في موضوع واحد شخصي. وقوله: «كالخيرية والشرية للشيء» والشيء عرض عام للموجودات كلّها.

* قوله: «مع سلوب ونقائض لها...» أي سلوب ونقائض لتلك الذاتيات واللوازم. وقوله: «الثالث أن ما ذكره...» أي ان ما ذكره من تغاير موضوع الوحدة والكثرة. وقوله: «فإن الواحد بالمحمول» كالقطن والعاج والثلج في الأبيض المحمول عليها، والواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك والعالم في زيد. والواحد بالمناسبة كالأشياء في المعلولية بالنسبة إلى الحق تعالىٰ. قد يتكثر الموضوع في الواحد بالمحمول وأخويه مع بقاء التقابل.

الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل، أمّا التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئتين وجوداً وتعقلاً كما مرّ، والمتضايفان *يجب أن يكونا كذلك، وأمّا القسمان الآخران فلكون أحد المتقابلين فيهما سلباً للآخر، والوحدة لكونها مقوّمة للكثرة ليست سلباً لها، والكثرة لكونها ممّا يتقوّم بالوحدة لا تكون سلباً لها وإلّا لكان الشيء علّة لعدمه. وما يقال: من أنّ الضدّ لا يتقوّم بضدّه فمجردّ دعوىٰ بلا دليل، مع أنّ الواقع بخلافه، ألا ترىٰ أنّ البلقة ضدّ لكلّ واحد من السواد والبياض مع أنها تتقوّم بهما.

بحث وتقويم:

كلام هذا القائل لايخلو من تزلزل وٱضطراب *لأنّ الحكم علىٰ هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع ٱنتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب علىٰ موضوع واحد، وكون الطرفين علىٰ غاية التباعد ليس أولىٰ من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصاً من غير مخصّص. وأمّا قوله ٱمتناع تقوّم الضد بالضد مجرّد دعوىٰ بلا دليل فهو ٱفتراء لأنّ دليلهم أنّ الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيّة حقيقية من ضدّها ولا من الضدين والأبلق ليست له ماهيّة وحدانية بل وحدته بمجرّد الفرض والاعتبار، *فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في

---

* قوله: «يجب أن يكونا كذلك» أي يجب أن يكونا متكافئين أيضاً. وقوله: «وأما القسمان الأخيران» وهما الايجاب والسلب والملكة وعدمها. وقوله: «وإلّا لكان الشيء علة لعدمه» ضمير عدمه راجع إلى الشيء، والمراد من الشيء هو الكثرة، فإن الكثرة لو كانت سلباً للوحدة للزم أن لا تتحقّق كثرة.

* قوله: «لأن الحكم علىٰ هذا التقابل...» خبر أن قوله الآتي ليس أولىٰ من الحكم عليه. وضمير عليه راجع إلىٰ قوله: «هذا التقابل بالتضاد». وقوله: «فيكون تخصيصاً...» أي يكون الحكم المذكور تخصيصاً من غير مخصّص. وقوله: «فهو افتراء» أي كان لهم دليل علىٰ ذلك ودليلهم عليه هو أن الضدّين متفاسدان. وقوله: «والأبلق ليست له ماهيّة وحدانية...» وذلك لتعدد المحل والمورد.

* قوله: «فظهر أن لا حاصل...» إشارة إلىٰ بيان قوله: «تقويم» ولا يخفىٰ عليك أنه ـ قدّس

بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير، فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً خامساً إلّا أنّ المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصّها ولوازمها.

سرّه ـ لم يحسم مادة النزاع في التقابل بين الواحد والكثير بل اكتفىٰ بنقل آراء القوم ومشاجراتهم، غاية الأمر أن قال هو قسم خامس من أقسام التقابل. وفي تعليقة علىٰ بعض نسخ الأسفار المخطوطة عندنا ما هذا لفظها: «إعلم أن مذهب المصنف في تقابل الوحدة والكثرة ليس من أقسام التقابل الأربعة بل من تقابل التعاند» فعلىٰ هذا القسم الخامس في عبارة المصنف هو التعاند فتدبر جيداً. وإلىٰ هنا قد انتهىٰ تحرير تعليقاتنا على المرحلة الخامسة من الأسفار مع تدريسها في يوم الأربعاء من ٢١ ع ٢ من سنة ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠/٨/٨ هـ. ش. وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.

*المرحلة السادسة

في العلّة والمعلول وفيه فصول

* قوله: «المرحلة السادسة...» فليكن في ذكرك أن حقّ التوحيد الصمدي يحقّق في هذه المرحلة. وقال المتألّه السيّد أحمد الاصفهاني الكربلائي في الجواب الرابع من المكاتبات بينه وبين المتألّه الكمباني في شرح البيتين للعارف الشيخ العطّار ما هذا لفظه بالفارسيّة: «مرحوم ملا صدرا ـ طاب ثراه ـ در اول كتاب (اسفار) اگر چه توحيد خواص را تعقل نفرموده ولى در بحث علت و معلول كه در ضيق خناق افتاده اعتراف به مطلب قوم في الحقيقه نمود كه علّيت نيست في الحقيقه مگر تنزّل علت به رتبه نازله والآن حصحص الحق را به زبان آورده...»، فتدبّر.

فصل (١)

في تفسير العلّة وتقسيمها

فنقـول العلّة لها مفهومان: *أحدهما هو الشيء الّذي يحصل من وجوده وجـود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلىٰ علّة تامّة وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأوّل، وإلىٰ علّة غير تامّة تنقسم إلىٰ صورة ومادّة وغاية وفاعل.

والقائل بأنّ إطلاق اسم العلّة علىٰ هذه الأربعة *بالاشتراك مخطئ لا سيما ويذكر أنّ العلّة تنقسم إلىٰ كذا وإلىٰ كذا، بل الحقّ انّها على الكلّ بالمعنى الثاني.

وربما يقولون: إنّ العلّة إمّا أن تكون جزءاً للشيء أو لا تكون، والجزء ينقسم إلىٰ ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة، وإلىٰ ما به يكون الشيء بالقوّة وهي المادة والتي ليست بجزء إمّا أن تكون ما لأجله الشيء وهي الغاية، أو ما يكون به

---

* قوله: «أحدهما هو الشيء الذي...» وهو المسمّىٰ بالعلة التامة. وقوله: «وثانيهما هو ما يتوقّف...» أعم من الأول كما قال «والعلة بالمعنى الثاني تنقسم...» لأن ما يتوقّف عليه وجود الشيء يمتنع بعدمه فإن كان يجب بوجوده أيضاً فهو علة تامة، وإن كان لا يجب بوجوده فهو علّة ناقصة

* قوله: «بالاشتراك...» أي بالاشتراك اللفظي. وكأن القائل لما رأىٰ كل واحدة من هذه الأربعة غير الأخرىٰ توهّم أن إطلاق العلة عليها كإطلاق العين على الذهب والشمس والبصر والينبوع مثلاً؛ ولم يدر أن كل واحدة منها علة وإطلاق العلة عليها من هذه الحيثية بالاشتراك المعنوي، سيّما أن هذا القائل يذكر أن العلة تنقسم إلىٰ صورة ومادة وغاية وفاعل والشيء ما لم يكن له معنى عام مشترك لم يصحّ جعله مقسماً لأقسامه.

الشيء وهو الفاعل، *وقد يخصّ الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمّىٰ ما منه الشيء المقارن بٱسم العنصر. والمادة أيضاً يختلف ٱعتبار علّيتها إلىٰ ما منها كالنوع العنصري، وإلىٰ ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلّة المادية لاشتراكها في معنى القوّة والاستعداد فتكون العلل أربعاً.

وربما يفصل فتكون خمساً. والصورة أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها، والأولىٰ إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلّة وإقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادّة والصّورة، فالصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علّة صورية لها بل علّة فاعلية لها. فعلم من هاهنا أيضاً فساد ظنّ من خصّص الفاعل بالغير المقارن.والقابل أيضاً إذا كان مبدأً لما فيه لا يكون مبدأً للصورة لتقدّمها عليه بل للعرض لتقوّمه أوّلاً بالصورة بالفعل لأنّه بٱعتبار ذاته

* قوله: «وقد يخص الفاعل بما منه» الظّرف متعلق بما منه. وقوله: «كالنوع العنصري» وهو من المادة. و«إلىٰ ما فيها» كالهيئات والأشكال. «فربما يجمع الجميع» الجميع هو ما منها وما فيها. «لاشتراكها» أي لاشتراك ما منها وما فيها. «وربما يفصّل» أي يفصّل الجميع المذكور وهو ما منها وما فيها.

* قوله: «والصورة أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة...» أي الصورة علة فاعلية للمادة وللمجموع المركب من المادة والصورة فالمجموع المركب منهما هو الجسم. والأولىٰ إرجاع الصورة بالاعتبار الأول وهو تقويمها للمادة إلى الفاعلية وإن كانت الفاعلية مع شريك غير مقارن أي مع أصل مفارق هو موجب لإفادة هذه العلة ولإقامة قرين الصورة وهو المادة بالصورة كما سيتضح بيانه في القسم الثاني من الكتاب في المقولات وأحوالها. وقد حرّر البحث عنه في النمط الأول من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه أتم تحرير، والفص الأول من فصوص الفارابي وشرحنا عليه المسمّىٰ بـ «نصوص الحكم» مجدٍ للمقام. وقوله: «ولكن ليست علة صورية لها» والعلة الصورية جزء معلولها والصورة ليست جزءاً للمادة، مثلاً الفصل علة الجنس ولكنه ليس جزءاً له بل هو جزء للنوع. «والقابل أيضاً إذا كان مبدأً لما فيه» أي لما في القابل من الأعراض والهيئات لا يكون مبدأً للصورة لتقدم الصورة على القابل، بل القابل مبدأ للعرض لتقوُّم القابل أولاً بالصورة بالفعل...الخ. وقوله: «ولكن يكون...» أي يكون القابل مبدأً لماهيّة المركب، أو لوجود العرض، أي لوجود العرض الذي فيه بعد ما تقوّم القابل بالصورة.

انّما يكون بالقوّة، وما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأً البتة ولكن يكون مبدأً لماهيّة المركّب أو لوجود العرض بعدما تقوّم بالصورة.

وأتضح بما ذكرناه أنّ كلّ واحدة من المادة والصّورة ممّا يكون علّة قريبة وبعيدة للمركب منهما بآعتبارين، أمّا الصورة فإذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر *تكون مقوّمة للمادّة بالفعل، والمادّة علّة للمركّب فتكون الصورة علّة لعلّة المركّب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركّب علّة صورية له فلا واسطة بينهما *وأمّا المادة فإذا كان المركّب ماهيّة صنفية وكانت الصورة هَيأة عرضية تكون المادة موضوعاً مقوّماً لذلك العرض الذي هو علّة صورية للمركب الصنفي فكانت المادّة علّةَ علّةِ المركّب من هذه الجهة علىٰ أنّها من حيث كونها جزءاً للمركّب علّة مادية له فلا واسطة بينهما.

وبـالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فتكون إحداهما علّة صُورية والاُخرىٰ علّة مادية، وإذا كانت إحداهما علّة علّة المركّب فليس نحو تقويمها للمركّب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علّة مادية له، وكذا الصّورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست

---

* قوله: «تكون مقومة للمادة بالفعل» أي تكون علة فاعلية لها. وقوله: «فتكون الصورة...» أي تكون الصورة علةً بعيدة، وذلك لأنّ المادة هي علة المركب، والصورة علة لتلك العلة فالصورة علة بعيدة للمركب، ولكن الصورة من حيث هي جزء صوري للمركب كانت علة قريبة للمركب فلا واسطة بين الصورة والمركب بخلاف الصورة الأولىٰ كانت المادة واسطة.

* قوله: «وأما المادة فإذا كان...» الأعراض الصنفية علة صورية للمركب الصنفي وإن كانت أعراضاً بالنسبة إلى المركب النوعي، كما أن الأعراض الشخصية بالنسبة إلىٰ أشخاصها علة صورية لها؛ والمادة موضوع مقوّم لتلك الأعراض فالمادة علة بعيدة للمركب وتلك الأعراض واسطة بين المادة والمركب، وأما المادة من حيث كونها جزءاً للمركب فعلّة مادية له ولا واسطة بين المركب والجزء الذي هو المادة فالمادة علة قريبة للمركب من هذه الحيثية. وقوله: «علىٰ أنها من حيث...» كلمة علىٰ بمعنىٰ مع. وقوله: «هذا النحو» أي من حيث هما جزءان له. وقوله: «ليست علةً ماديةً له» بل علة فاعلية له. وقوله: «وكذا الصورة في...» كما مر آنفاً من أن الصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها.

سبباً صورياً.

ثمّ اعلم أنّ هذه العلل الأربع توجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة.

منها أن كلّ واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة، فالفاعل من جهة سبب للغاية، وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج، *والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لأجلها، ولذلك إذا قيل لك لِمَ ترتاض فنقول: لأصح، وإذا قيل: لم صححت فتقول: *لأنّي ارتضت، فالرياضة سبب فاعلي للصحّة، والصحّة سبب غائي للرياضة، والفاعل علّة لوجود ماهيّة الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيّتها، والغاية علّة لكون الفاعل فاعلاً.

ومنها أنّ كلّ واحدة من المادّة والصورة سبب للأخرى بوجه آخر كما أشير إليه.

ومنها أنّ بعض هذه العلل ممّا يتحد مع بعض آخر كما سيجيء أنّ فاعل الكلّ هو غاية الكلّ وجوداً وعقلاً. وربما يتفق أن تكون ماهيّة ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهيّة واحدة فإنّ في الأب مبدأً لتكون الصورة الآدمية من النطفة، وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه، وليس الحاصل في النطفة إلّا

---

* قوله: «والغاية من جهة سبب للفاعل» أي سبب لفاعلية الفاعل، وكذا قوله الآتي: «والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً» أي لفاعلية الفاعل. وفي غرر الفرائد:

علّة فاعل بماهيّتها معلولة له بإنّيّتها

وقوله: «وجوداً وعقلاً» أي خارجاً وبرهاناً، أو وجوداً بمعنى وجدانا وكشفاً في قبال عقلاً أي برهاناً، بمعنى أن الكشف والبرهان متفقان في ذلك.

* قوله: «لأني ارتضت...» من الرياضة بمعنى «ورزش» بالفارسيّة. فالرياضة سبب فاعلي للصحة أي خارجاً. وقوله: «ماهيّة واحدة» وهي الصورة في المقام. «وهو صورته» أي مبدأ التكوّن صورة الأب. «وليس الحاصل في النطفة إلّا صورة آدمية» أي بعد التحوّلات الجوهرية. «لكنها من حيث...» أي لكن الصورة من حيث تقوّم نوع الإنسان مع المادة، فنوع الإنسان منصوب مفعول فعل تقوّم. «ينتهي تحريكها إليها...» أي إلى الصورة الآدمية. «فإذا قيست تلك الواحدة...» أي الصورة الآدمية؛ أي تلك الماهيّة الواحدة إشارة إلى قوله المذكور آنفاً الفاعل والصورة والغاية ماهيّة واحدة. وقوله: «باعتبارين» أي صورة للمادة، وعلة صورية للمركّب.

صورة آدمية وهي أيضاً الغاية التي تتحرك إليها النطفة لكنّها من حيث تقوّم مع المادة نوعَ الإنسان فهي صورة، ومن حيث يبتدئ تركّبها منها فهي فاعلة، ومن حيث ينتهي تحريكها إليها فهي غاية، فإذا قيست تلك الواحدة إلى المادّة والمركّب كانت صورة وعلّة صورية بآعتبارين، وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرّة وغاية مرّة، فاعلة بآعتبار ابتداءِ الحركة وهي صورة الأب، وغاية بآعتبار آنتهاء الحركة وهي صورة الابن *كما فصّل في كتاب الشفاء.

*فصل (٢)

في وجوب وجود العلّة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علّته

أمّا الأوّل فالمعلول لمّا كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة فلابدّ في رجحان أحد طرفيه على

---

* قوله: «كما فصّل في كتاب الشفاء» راجع آخر الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء (ج ١ ـ ط ١ من الرحلي الحجري ـ ص ٢٣). والمصنّف أتى بها مع تصرف في عباراته تلخيصاً.

* قوله: «فصل في وجوب وجود العلّة...» الفصل في مسألتين: الأولى في أن المعلول إذا وجد كانت علته التامّة أيضاً موجودةً بالوجوب، والثانية في أن العلة إذا كانت تامة يجب وجود معلولها بدون سبق العدم في البين. الأولى مما لا تشاجر فيها؛ وأما الثانية فقد توهّم طائفة من عوام العلماء وعلماء العوام أنها يجب سبق العدم الزماني بين الواجب تعالى وفعله أي ايجاده العالم؛ وتمسكوا في ذلك بفطانتهم البتراء بالبنّاء وبنائه، وقاسوا الواجب بالممكن وجعلوا ما يلينا أصلاً وما فوقها مقيساً إليها، وتوهّموه سبحانه واحداً عددياً وتمسكوا بظواهر المنقول من نحو كان الله ولم يكن معه شيء ولم يدروا أنّ كان حرف وجودي والمعية قيومية والآن كما كان، ولا ينبغي لنا عطف القلم إلى نقل هوساتهم وآرائهم الفائلة، فمن أرادها فليطلبها في الفصل الأول من المقالة الثانية من المطالب العالية للفخر الرازي (ج ٤ ط ١ ـ ص ٤٥)، وكذلك في أول كتابه في الأربعين، وسائر الكتب الكلامية الرائجة. والمصنف تصدّى لنقل بعض منها ليردّها ويبيّن مواضع وهنها.

الآخر من الاحتياج إلى المرجّح ولابدّ أن يكون ذلك المرجّح، حاصلاً حال حصول ذلك الترّجح* وإلّا لكان الترجح غنياً عنه، ثمّ المرجّح للوجود لمّا امتنع أن يكون عدمياً وجب أن يكون وجودياً فإذن لابدّ من وجود المرجّح حال حصول الراجح وهـو المطلوب وأمّا الثاني فقال المحصّلون: إنّ واجب الوجود إذا كان مرجّحاً لوجود غيره فإمّا أن يكون لذاته المخصوصة مرجّحاً لوجود ما سواه فلا يتقدّم علىٰ وجود الممكنات غير ذاته، أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته علىٰ ما يتوهّمه العامّة من أنّ له صفات واجبة الوجود فالمرجّح دائم فيدوم الترجيح، إذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثّراً لوجود الممكنات بحيث لم يتوقّف تأثيره علىٰ غيره، *وذلك لأنّ ما به يكون المؤثر مؤثّراً متىٰ تحقّق فصدور الأثر عنه إمّا ممكن أو واجب، فإن كان ممكناً استدعىٰ سبباً آخـر مرجّحاً فحينئذ لا يصير المرجّح مرجّحاً إلّا مع ذلك المرجّح الآخر، وقد فرضنا أنّ مؤثّريته غير محتاجة إلىٰ شيء آخر هذا خلف. ثمّ الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجّح باقٍ فإمّا أن يلزم التسلسل أو يثبت أنّه متىٰ وجد المؤثّر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه، وإمّا أن كانت مؤثّريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته بل كانت لأمر منفصل، وهو إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول، ولا يتسلسل بل لابدّ وأن ينتهي إلىٰ واجب الوجود فيعود الكلام

---

* قوله: «وإلّا لكان الترجّح غنيّاً عنه» أي لكان الترجّح غنيّاً عن المرجّح وهو غير صحيح . وأما إذا فعل لفقدان المانع فالمرجّح هو صورة الفقدان.

وقـوله: «حال حصول الراجح» المراد من الراجح هو المعلول. والمحصّلون هم الحكماء. «لوجود غيره» أي غير الواجب فالغير هو الممكنات. «أو لأمر لازم له» أي لواجب الوجود. «من أن له صفات واجبة الوجود» أي صفات زائدة على الذات. «إذ لو حصل هو» أي لو حصل واجب الوجود. «ولم يحصل الشيء» الشيء هو العالم.

* قوله: «وذلك لأن ما به...» ذلك إشارة إلىٰ قوله فليس هو مؤثراً أي عدم كونه مؤثراً. وقوله: «ولا يتسلـسل» وذلك لبطلان التسلسل. قوله: «وذلك لا يختلف» ذلك إشارة إلىٰ لزوم دوام الأثر بدوام علّته.

إلىٰ أنّه يلزم دوامه بدوام علته، وذلك لا يختلف بأن يسمّىٰ ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء كان.

فإن قيل: البـاري ـ تعالىٰ ـ فاعل مختار ويجوز أن يختار بٱختيار قديم *إحداث شيء معيّن في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

قلنا: وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار.

وأيضاً وجب حينئذٍ تحقّق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل.

وأيضـاً عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لايقاعه، فذلك الاختيار لا يكون واجباً وإلّا لم يبطل عند وقوعه، ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابدّ وأن يكون وجوبه بعلّة أخرىٰ لأنّ الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك، وكونه واجباً بعلّة أخرىٰ أيضاً محال لأنّ ما عدا ذاته يستند إلى ٱختياره فلو كان ٱختياره مستنداً إلىٰ ما عدا ذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجّح أحد الاختيارين على الآخر إلّا لمرجّح، وننقل الكلام إلىٰ ذلك المرجّـح فـهو إن كـان ٱختياراً آخر تسلسلت الاختيارات وأنتهت إلىٰ ذاته فعاد الكلام في صدور أوّل الصوادر عن ذاته سواء كان اخياراً أو شيئاً آخر، فعند ذلك افترق الناس وتحزّبوا أحزاباً.

*فمنهم من قال: بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر

---

* قوله: «إحداث شيء معين...» يعني ايقاع العالم في زمان معيّن يعني في برهة من امتداد موهوم دون غيرها فلا يدوم الفعل بأزلية علّته. وقوله: «مع كونه في ذلك الوقت في الأزل» في الأزل متعلق بقوله تحقق الفعل أي يجب تحقق الفعل في الأزل لأن علته وهي الاختيار قديم أزلي. وقوله: «وإلّا لم يبطل عند وقوعه» أي وإلّا لم يبطل الاختيار عند وقوع ذلك الفعل. وقوله: «ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا» أي لما ذكرنا من لزوم عدم بطلانه، وهذا إشارة إلىٰ ما قاله المحصّلون من أن واجب الوجود إذا كان مرجحاً لوجود غيره فإما أن يكون ذلك المرجِح لذاته المخصوصة، أو لأمر لازم له وعلى الثاني فالمرجِّح دائم فيدوم الترجيح.

* قوله: «فمنهم من قال...» هذه الأقوال الستّة مبنية على الشق الثاني وهو قوله وإن كان

لا لأمر أوجب عليه ذلك، كما أنّ الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنّه يسلك أحدهما بآختياره دون الآخر لا لمرجحّ.

ومنهم من قال: شأن الإرادة تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناءً علىٰ أولوية أو داعٍ أو لمّية بل لأنّ خاصية الإرادة أن يترجّح أحد المتماثلين من دون الحاجة إلىٰ مرجِّح ولِمِّية لأنّ كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهيّة وهي غير معلّلة، فإنّ كون الإنسان حيواناً لا يعلّل، ولا كون المثلّث ذا الزوايا بعلة.

ومنهم من قال: إنّه ـ تعالىٰ ـ عالم بجميع المعلومات فيعلم أنّه أيّ المعلومات تقع وأيّها لا تقع فما علم منه أنّه سيقع يكون واجب الوقوع لأنّه لو لم يقع كان علمه جهلاً، وإذا كان ذلك مختصّاً بالوقوع، وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم أنّه يقع ولا يريد غيره لأنّ إرادة المحال محال.

ومنهم من قال: إنّ أفعاله ـ تعالىٰ ـ غير خالية من المصالح، وإن كنّا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الإيجاد بوقت معيّن لأجل كونه عالماً بأنّ وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة تفوت إن وقع في غيره.

ومنهم من قال: عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر يرجع إلى الفاعل بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إنّ الفعل ما له أوّل، والأزل ما لا أول له والجمع بينهما متناقض ممتنع.

أقول: هذا القول ممّا له وجه صحيح لو تفطّن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام.

ومنهم من أثبت علىٰ واجب الوجود إرادات متجدّدة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم أنّه يفعل شيئاً ثمّ يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد.

ولنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها.

يمكنه أن يختار إيقاع العالم... الخ. وقوله: «لأن كونها صفةً مرجِّحة من الصفات النفسية لها» من الصفات خبر لأنّ كونها. والنفسية أي الذاتية منسوبة إلىٰ نفس الأمر لأن المركب ينسب إلىٰ أحد أجزائه المعتنىٰ به.

أمّا القول: بأنّه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجّح فدفعه بوجهين:

الأوّل: انّ الطريق إلىٰ إثبات الصانع ينسدّ بسببه فإنّ الطريق إليه هو أنّ الجائز لا يستغني عن المؤثّر *فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثاني: ما سبق من *بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنّه معلوم بالبديهة، ومن أنكره عانده لساناً وأقرّ به ضميراً. وما أورده من الصور فما لم يتحقّق هناك مرجّح استحال حصول أحد الجانبين فإنّ وجود المرجّح غير العلم بوجوده، والضروري هو وجوده لا العلم به، وربما ينفكّ أحدهما عن الآخر، وهذا ممّا يجده العاقل من نفسه أحياناً فإنّه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرّك ما لم يظهر مرجّح.

وأمّا قول من قال كون الإرادة مرجّحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له، فإنّ الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا يتخصّص أحدهما إلّا بمرجّح إذ لا يقع الممكن إلّا بمرجّح، وأمّا الخاصيّة التي يدّعونها فهو هوس أليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضاً *ثمّ تعلّق الإرادة بشيء مع أنّ نسبتها إلى الجانبين

---

* قوله: «فلو أبطلنا هذه القاعدة...» أي قاعدة أن الجائز أي الممكن لا يستغني عن المؤثر، وذلك لجواز أن يترجّح وجود العالم علىٰ عدمه بلا مُرجح فلا يحتاج حدوثه حينئذ إلىٰ مؤثر.

* قوله: «بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب» بإضافة الممكن إلى الوجود والعدم. وقوله: «وما أورده من الصور...» لم يذكر إلّا صورة واحدة وهي: «كما أن الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه...» والقوم أوردوا صوراً كثيرة منها أن العطشان إذا خيّر بين شرب قدحين، ومنها أن الجائع إذا خيّر بين أكل الرغيفين، ونحوها، وكأنّ كتب القوم كانت مفتوحة عند المصنف وهو ينظر إليها فأتىٰ في كتابه هذا بقوله وما أورده من الصور. وقوله: «فما لم يتحقّق هناك مرجّح...» أي بحسب الواقع وإن لم يعلمه ذلك الشخص.

* قوله: «ثم تعلق الإرادة بشيء...» هذا جواب عن حجة أخرىٰ للقوم مرجعها إلىٰ تقريب آخر لكون الإرادة مرجّحةً وهو أن الإرادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص له بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر؛ وقد ذكره المصنف في شرحه للهداية (ص ٢٤٤ من المطبوع على الحجر)،

متساوية غير معقول؟ فإنّ الإرادة ما حصلت أولاً إرادة بشيء ثمّ تعلّقت فإنّ المريد لا يريد أي شيء اتفق ولا شيئاً مّا مطلقاً، فإنّها من الصفات الاضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلىٰ شيء، ولا أيضاً مضافة إلىٰ شيء مّا علىٰ الإطلاق ثمّ يعرض لتلك الإرادة التخصّص ببعض جهات الإمكان بلىٰ إذا وقع تصور وحَصَل إدراك مرجّح لأحد الجانبين تحصل إرادة متخصّصة بأحدهما فالترجّح متقدّم على الإرادة.

وأمّا الذي ذكروه ثالثاً أنه يريد ما علم أنّه سيقع *فنقول: علمه بوقوعه في وقت كذا إذا كان تابعاً لوقوعه في ذلك الوقت المعيّن ولا شكّ إنّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده إلىٰ إيقاعه فيه، فلو كان القصد إلىٰ إيقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

وأيضاً قد علمت بطلان شيئية المعدومات وأنّ الماهيّات تابعة للوجودات وستعلم أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ سبب لتحصل الممكنات متقدّم عليها لا أنّه تابع لحصولها.

وأمّا الذي ذكروه رابعاً من رعاية مصالح العباد فنقول: المصلحة المرتبة علىٰ وقوع الفعل في وقت معين إمّا أن تكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتّب عليه متىٰ وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجّحاً لوقت دون وقت؛ وإمّا أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتّب تلك المصلحة علىٰ حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلىٰ سبب التخصيص

وفي المبحث الثالث من الفصل الثاني والعشرين من هذه المرحلة من الكتاب حيث قال: «ومنها ما سبق أيضاً من قولهم بأن الإرادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلّقت بأمر دون أمر. وهذا كافٍ في افتضاحهم فإن المريد لا يريد أي شيء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا تتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلّق ببعض الأشياء، نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده...» (ص ٣٣١). فقوله: «فإن الإرادة ما حصلت أولاً إرادة بشيء» أي بشيء مطلق، ثم تعلّقت أي تعلّقت الإرادة بأمر خاص.

* قوله: «فنقول علمه بوقوعه...» والحاصل أنه يلزم دور مضمر.

به دون غيره من الأوقات. اللّهم إلّا أن يكون المؤثّر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت أمراً وجودياً ولا وقت إلّا وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة وهي مترتّبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري ـ تعالىٰ ـ فمؤثّريته ـ تعالىٰ ـ تكون دائماً وهو المطلوب.

وأيضاً فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصىٰ أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد، ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحصىٰ أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

وأيضاً يلزم أن يكون فعل الله المطلق معلّلاً بغيره. وأمّا قولهم إنّما يحصل سابقاً لامتناع الفعل، فهذا وإن كان له وجه في جزئيات الأفعال وخصوصيات الطبائع المتجدّدة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين أنّ الممكن انّما يفتقر إلى العلّة لإمكانه لا لحدوثه، وأنّه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم، *وأنّ كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلّا وهو ممكن الحدوث قبله ثمّ تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقاً بعدمه الخاص الزماني إنما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أنّ تخصيصه بمكان خاصّ دون غيره انّما يتحقّق بعد وجود المكان.

وهم وإزالة:

قال بعضهم: إنّ العالم سواء كان قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو من صفات حادثة وتغيّرات وآستحالات لا تنفكّ عن زوال شيء وحدوث آخر، فبأيّ طريق وقع الاستناد إلى الواجب ـ تعالىٰ ـ في هذه الحوادث فليقع في آستناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً. ودفع بأنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثّرة، أمّا المعدّة

---

* قوله: «وأن كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء» ليس له ابتداء خبر لقوله: «وان كون...» والمصنّف نسي أن يردّ القول السادس وهو أن للواجب تعالىٰ ارادات متجدّدة غير متناهية... الخ، أو لم يتعرض بالرّد عليه لوضوح بطلانه وسخافة التفوّه به.

فيجوز تقدّمها على المعلول إذ هي غير مؤثّرة في وجود المعلول بل هي تقرّب الأثر إلى المعلول، وأمّا المؤثّرة فإنّها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه مثاله في الأفعال الطبيعية: هو أنّ الثقل علّة للهويّ فكلّما وصل الثقيل منتهياً إلىٰ حدّ من حدود المسافة في هويّه يصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداد أن يهويَ منه إلى الحدّ الذي يليه، فالعلّة المؤثّرة في الوصول إلىٰ كلّ حدّ هي الثقل والمعدّة هي الحركة السابقة علىٰ ذلك الوصول، فبهذه الطريقة يمكن آستناد الحوادث بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدّة لقبول التأثير *إلىٰ سبب قديم مؤثّر في وجود العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة، فإنّ كلّ شيء فرض أوّل الحوادث أو آبتداءها فلا بدّ وأن تكون قبله حركة وتغيّر ليكون سبباً لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض.

ومن هاهنا يحصل مبدأ برهان آخر علىٰ دوام الفاعلية وعدم آنقطاع الفيض والجود على الممكنات، وبيانه أنّ هذه الحوادث لابد لها من أسباب ولابدّ وأن تكون أسبابها حادثة أو بمداخلة أمور حادثة، فإمّا أن يكون حدوثها لحدوث علّتها المؤثّرة دفعة أو لحدوث علّتها المعدّة المقرّبة لعلّتها منها والأوّل يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهيّة دفعة وهو محال، فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علّتها وذلك القرب لأجل علّة معدّة يصير الحادث بها مستعدّاً لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة *إمّا أن تكون إنّيات الوجود وهو محال كما ستعلم، ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا تحصل المواصلة والارتباط بين

---

* قوله: «إلىٰ سبب قديم مؤثر...» متعلق بقوله: استناد الحوادث. وقوله: «فإنّ كل شيء فرض أول الحوادث» هذا علىٰ قول القائلين بحدوث العالم، وقوله: «أو آبتداءها» هذا علىٰ قول القائلين بقدم العالم فإن فلك الأفلاك عندهم ابتداء الحدوث فافهم ولا تغفل. وقوله: «أو بمداخلة أمور حادثة» كالحركات.

* قوله: «إما أن تكون آنيات الوجود وهو محال» لبطلان تتالي الآنات. وقوله: «فثبت أن السبب...» فحصل لك في بحث المقام أن الحركة واسطة لتقرُّب العلة إلى المعلول وبالعكس أيضاً وهذا أصل أصيل، فافهم.

الحادث وبينها، فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق، فلم تكن معدّة فيبقىٰ أن تلك الأمـور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل، وذلك الشيء إمّا هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلّق بها كالزمان والحركة، فثبت أنّ السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضّ متجدّد علىٰ نعت الاتصال غير مركّب من أمور آنية غير منقسمة، وهذا من مبادئ العلم الطبيعي به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزّىٰ واتصال الجوهر الجسماني، فظهر أنّه يمتنع حدوث حادث إلّا وقبله حادث آخر لا إلىٰ نهاية.وللمخالفين لهذا الأصل مسلكان: الأوّل ان الفعل لا يكون إلّا بعد سبق العدم والأزل ما لا أوّل له والجمع بينهما تناقض. والآخر أنّ كون الحركات والحوادث لا أوّل لها ممتنع، من وجوه سيأتي بيانها وبيان دفعها.

*فصل (٣)

في أنّ ما مع العلّة هل يكون متقدّماً على المعلول؟

ذكر الشيخ في النمط السادس من الإشارات أنّ ما مع العلّة المتقدّمة على المعلول لا يجب تقدّمه على المعلول، لأنّ تقدّم العلّة على المعلول ليس بالزمان حتّىٰ يجب أن يكون ما معه متقدّماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدّم لأجل العلّية والذي مع العلّة إذا لم يكن علّة لم يكن له تقدّم بالعلّية، وإذا لم يكن تقدّم بالزمان ولا بالعلّية فليس هناك تقدّم أصلاً.

*قال بعض العلماء: وفيه بحث وهو أنّه ليس كلّ تقدّم إمّا بالعلّية وإمّا بالزمان

---

* قوله: «فصل في أن ما مع العلة...» راجع شرح المحقق الطوسي على الفصل الواحد والعشرين من النمط الأول من الإشارات، وشرحه على الفصل الواحد والثلاثين من النمط السادس منه، والمجلد الأول من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ص ٥١١ ط حيدر آباد الدكن).

* قوله: «قال بعض العلماء...» هو الفخر الرازي في الموضع المذكور من المباحث (ج ١ ـ ص ٥١١).

حتّىٰ يلزم من عدمهما عدم التقدّم أصلاً بل من أقسام التقدّم ما يكون بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدّم ما مع العلّة للشيء تقدّماً آخر غير تقدّم ما بالعلّية والزمان.

أقول: ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدّمات عن الذي مع التقدّم بالعلّية *بل التقدّم الذي بإزاء المعية فإنّ المراد من ما مع العلّة ما تكون معيته هذه المعية التي بالقياس إلى التقـدّم بالعلّية فأشار إلىٰ قاعدة كلّية وهي أنّ ما مع الشيء المتقدّم في بعض التقدّمات يكون متقدّماً أيضاً كتقدّم المع الآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الأول ما مع المتقدّم بالزمان فإنّه لابدّ وأن يكون متقدّماً أيضاً بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدّم بالعلّية علىٰ شيء إذ لا يتقدّم هذا التقدّم علىٰ ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدّم بالطبع كالجنس وخاصّته كالحيوان والماشي فإنّ الأوّل متقدّم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخّران جميعاً عن الجنس العالي كالجوهر، وكذا من قبيل الأول أيضاً ما مع المتقدّم بالشرف لأنّه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدّم فيكون ذا تقدّم في الفضيلة مثل تقدّمه، وكذا إذا كان أحدهما متأخراً في الفضيلة عن واحد، وهكذا المتقدّم بالرتبة كتقدّم الحيوان وما معه فصلاً مقوّماً أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلاً إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيداً مثلاً.

*ثمّ إنّ هاهنا بحثاً آخر مع الشيخ قد توهّمه الإمام الرازي وذكر في سائر

---

* قوله: «بل التقدم الذي بإزاء المعية» أي التقدم بالعلة التامّة. وقوله: «في بعض التقدمات» كالتقدّم بالمكان مثلاً. وقوله: «إذ لا يتقدم هذا التقدم...» أي لا يتقدم ما مع المتقدم بالعلية علىٰ شيء هذا التقدم بالعلية علىٰ ذلك الشيء. وقوله: «وكذا الحال في ما...» أي وكذا الحال من قبيل الثاني في ما مع المتقدم بالطبع... الخ.

* قوله: «ثم إن هاهنا بحثاً آخر...» أقول عبارة الفخر من قوله: «ان الفلك الحاوي...» إلىٰ قوله: «مشكل جداً» منقول من الموضع المذكور آنفاً من المباحث المشرقية، وكذا أتى بقريب منها في شرحه على الفصل المذكور من النمط الأول من الإشارات، ونقل المحقق الطوسي عبارته في شرحه على الإشارات في شرح هذا الفصل أولاً ثم أجابه بما نذكره عن قريب. وقوله: «مع علة

كتبه من أنّه حكم بأنّ الفلك الحاوي مع علّة الفلك المحوي إذ صدرا عن علّة واحدة فيكونان مَعين ثمّ إنّ علّة المحوي متقدّمة عليه. ولا يمكن للحاوي تقدّم عليه لأنّ وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معاً فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير، وما يحتاج إلى الغير كان ممكناً لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف.

*ثمّ ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية عن الإبداعيات بالطبع فقال: ثبت أنّ الإبداعيات علل لتحدّد أحيازها وأحيازها معها بالذات والمتقدّم على المع متقدّم، فلما كانت الإبداعيات متقدّمة على أحياز العنصريات وجب تقدّمها على العنصريات.

قال: هذا الكلام تصريح بأنّ المتقدّم على المع متقدّم، والكلام الأوّل تصريح بأنّ ما مع المتقدّم ليس بمتقدّم، ولابدّ من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدّاً.

أقـول لا تناقض أصلاً والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء *فإنّ المعية بالعلّية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علّة واحدة، والمتقدّم بالعلّيّة

الفلك المحوي...» العلة هي العقل المفارق.

* قولـه: «ثم ذكر الشيخ في السماء...» هكذا قال الفخر في المباحث المشرقية، ولكنّا مع الفحص الأكيد في السماء والعالم من الشفاء المطبوع ما وجدنا هذه العبارة فيه، إلّا أن الشيخ قال في آخر الفصل العاشر منه وهو آخر السماء والعالم ما هذا لفظه: «وقد تقرر من الأصول المتقدمة أن السماويات علة تحدّد سائر الأمكنة...» (ج ١ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ١٨٥).

* قوله: «فإنّ المعية بالعلية...» مثلاً معية علة الفلك المحوي وهي العقل المفارق مع الفلك الحاوي عبارة عن معية أمرين وهما ذلك المفارق والحاوي وكلاهما معلول لعلة واحدة وهي العقل الأول، والمتقدم بالعلية إما نفس كون الشيء علةً أو ما يلزم ذلك بالصفات كما علم في أول الفصل الثاني من هذه المرحلة من أن واجب الوجود إذا كان مرجحاً لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة مرجحاً لوجود ما سواه أو لأمرٍ لازم له.

وقوله: «ثم إن الشيء الواحد لا تكون له علّتان» فلهذا ما مع العلة لا يكون علةً. «وقد يكون له معلولان» فلهذا ما مع المعلول يكون متأخراً ومعلولاً. مثلاً العقل المفارق الذي هو علة

إمّا نفس كون الشيء علّة أو ما يلزم ذلك، ثمّ إنّ الشيء الواحد لا تكون له علّتان وقد يكون له معلولان، فالمعلولان هما معان (كذا ـ والصواب: هما معاً). وهما متأخّران عن علّتهما، فهما مع المتأخّر متأخّر لا محالة، ولكن إذا كان أحد المَعين علّة لشيء متقدّماً عليه فيمتنع أن يكون المع الآخر علّة له أيضاً وإلّا لزم اجتماع العلّتين على معلول واحد فلا إشكال.

*والعجب أنّ المحقّق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي، وتكلّف

الفلك المحوي كان مع الفلك الحاوي وهذا الفلك الحاوي بصرف، كونه مع العقل المفارق لا يكون علة الفلك المحوي حتى تكون للشيء الواحد وهو الفلك المحوي علّتان وهما العقل المفارق والفلك الحاوي، وحتى يلزم إمكان الخلاء مع أنه ممتنع بالذات، أو يلزم إمكان عدم الخلاء وهو واجب بذاته. وأما العنصريات فهي مع أحيازها وكلاهما معلولَ عقل مفارقٍ، فيكون كلاهما أي العنصريات وأحيازها معلولين لعلةٍ واحدة. وسيأتي الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة في أن المعلول الواحد هل يستند إلى عللٍ كثيرة أم لا؟

* قوله: «والعجب أن المحقق الطوسي...» حاشا المحقق الطوسي عن أن يكون ذاهلاً عن امتناع استناد معلول واحد إلى علل كثيرة تامات، وصحة استناد معلولات كثيرة إلى علة واحدة تامّة؛ وكذلك حاشاه عن إسناد التكلف في الجواب عن الفخر وكونه مما لا وجه له كيف وجواب الخواجة وبيانه في إطلاقي المعية مستفاد من كلام الشيخ في الفصلين ٣٢ و ٣٣ من النمط السادس كما يعلم بالرجوع؛ على أن اعتراض الفخر يدور على المعيّة وجواب المحقق الطوسي على وفق اعتراضه. والعجب من المصنف كيف تفوّه كذلك في حق المحقق الطوسي وجوابه المتقن غاية الإتقان؟

قال ـ قدّس سرّه ـ في الموضع الأول المذكور من شرحه على الإشارات بعد نقل اعتراض الفخر الرازي: «المعيّة تطلق على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر إما من حيث التصور، أو من حيث الوجود كالجسمية المتناهيّة والتشكل في الوجود، وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود، وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له في التصور؛ وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين (وحيثيتين) فيها (أي في العلة الواحدة) ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك (أي غير اتفاق صدورهما عن علة واحدة فلم يكن بينهما تعلق طولي وترتب) كالفلك والعقل المذكورين (الفلك هو الحاوي في المقام الذي اتفقت مصاحبته مع

في الجواب شيئاً آخر ممّا لا وجه له *وهو أنّ المعية قد تكون بالذات وقد تكون لا بالذات والطبع بل بمجرّد الاتفاق، ولا شكّ إنّ وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنوية.

*فصل (٤)

في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقىٰ عروض العلّية والمعلولية لا إلىٰ نهاية بأن يكون كلّ ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية، فإن كانت

العقل الذي هو علة للمحوي فلا يجب من تقدم العقل على المحوي بالعلية تقدم الحاوي أيضاً عليه) ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنوية».

وهذا الجواب قد كرّره في شرح الموضع الثاني من الإشارات أعني في شرح الفصل ٣١ من النمط السادس ملخصاً فقال: «وأما اعتراض الفاضل الشارح (يعني به الفخر الرازي) بأن الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً، والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدّمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي أيضاً عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي علىٰ مَعنين مختلفين فإنّ أحدهما (ما مع المتقدّم) يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث ذاتيهما، والثاني (ما مع المتأخر) علىٰ ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر». انتهىٰ كلامه، وما بين الهلالين زيادات إيضاحيّة منّا.

* قوله: «وهو أن المعية قد تكون بالذات» أي بينهما علاقة واستلزام كالعناصر وأحيازها، وكالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود. وقوله: «بل بمجرد الاتفاق» كمع الفلك الأول الحاوي والعقل الثاني المفارق.

إن قلت: مآل الجوابين واحد لأن توارد العلتين التامّتين علىٰ معلولٍ واحد لما كان غير صحيح فمعيّة العقل المفارق مع الحاوي اتفاقية: ولمّا كان إسناد المعلولين إلىٰ علة واحدة تامة صحيحاً فكانت معيتهما لزومية. قلنا: إن مجرد عدم صحة إسناد العلتين إلىٰ معلول واحد لا يدل على تلازمهما، كما أن مجرّد صحة إسناد معلولين إلىٰ علة واحدة لا يدلّ علىٰ تلازمهما كما لا يخفىٰ.

* قوله: «فصل في إبطال الدور» الدور هو توقف شيء علىٰ أمر يتوقف ذلك الأمر علىٰ ذلك

المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنتين، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنتين، وإلّا فهو التسلسل. أمّا بطلان الدور فلأنّه يستلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه وتأخّره عن نفسه، وحاجته إلىٰ نفسه، والكلّ ضروري الاستحالة لأنّ الشيء إذا كان علة لشيءٍ كان مقدّماً عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدّماً عليه كان الشيء مقدّماً علىٰ نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرّح *ثمّ كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدّم الشيء علىٰ نفسه مع مرتبة أخرىٰ يزيد عليها.

الشيء. وبعبارة أخصر: الدور توقف كل من الشيئين على الآخر. ثم الدور علىٰ نوعين: مصرَّح ومضمر. لأن التوقف إن كان بمرتبة بأن لا يتخلّل بينهما ثالث فالدور مصرَّح ويُسمّىٰ صريحاً وظاهراً أيضاً. فهو مُصرَّحٌ لاستلزامه تقدم الشيء علىٰ نفسه صراحة: وإن كان ذلك التوقف بمراتب بأن يتخلّل هناك ثالث فصاعداً فالدور مُضمرٌ لخفاء ذلك الاستلزام ويُسمّىٰ دوراً خفياً أيضاً. فالدور المصرَّح هو توقف شيء بلا واسطة علىٰ أمر يتوقف ذلك الأمر أيضاً بلا واسطة علىٰ ذلك الشيء فيكون ذلك الأمر متوقفاً علىٰ ذلك الشيء بعلية واحدة وتوقف واحد مثل توقف «أ» علىٰ «ب»، وتوقف «ب» علىٰ «أ». والدور المضمر هو توقف شيء بلا واسطة علىٰ أمر يتوقف ذلك الأمر بتخلّل أمر ثالث فصاعداً علىٰ ذلك الشيء مثل توقف «أ» علىٰ «ب»، و«ب» علىٰ «ج»، و«ج» علىٰ «ألف».

وقد جاء الدور بمعاني أخرىٰ ليست بمحال كالدور الإضافي المعيّ: وهو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما مع الآخر؛ والدور المساوي وهو توقف كل من المتضائفين على الآخر، ونحوهما،ولكن الدور المحال هو الدور التوقّفي التقدّمي من المصرَّح والمضمر كما عرّفناه أولاً وهو الدور الحقيقي.

* قوله: «ثم كلّما يزيد عدد الواسطة...» هذا هو الدور المضمر. وقوله: وربما يستدل أيضاً...» والمستدل هو الفخر الرازي كما في الشوارق. فقوله: نِسَب لا تعقل إلّا بين شيئين» أي فلا يمكن أن يكون شيء واحد علةً ومعلولاً ومتقدماً ومتأخراً كما يلزم من الدور. وقوله: «وبأن نسبة المحتاج إليه...» أي فلا يمكن أن يكون شيء واحد محتاجاً إليه ومحتاجاً لاستلزامه اجتماع الوجوب والإمكان في شيء واحد كما يلزم من الدور. وقوله: «أما حكاية النسب...» الشاملة للتقدم والتأخر أو التوقف والاحتياج. وقوله: «فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق» وذلك كالوجودات الإمكانية. وقوله: «وهو نفس المدعىٰ» والمدعىٰ هو الدور فهو نفس الدور. وقوله: «المعنى المصحح» خبر لقوله المراد.

وربّما يستدلّ أيضاً بأنّ التقدّم والتأخّر أو التوقف أو الاحتياج نسب لا تعقل إلّا بين شيئين، وبأنّ نسبة المحتاج إليه إلىٰ المحتاج بالوجوب وعكسها بالإمكان.

والكلّ ضعيف أمّا حكاية النسب فليس كلّ نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية. وأمّا حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقّق فإنّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال، نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلىٰ ما ذكر أوّلاً.

فان قلت: إن أريد بتقدّم الشيء علىٰ نفسه التقدّم بالزمان فغير لازم في العلّة أو التقدّم بالعلّية فهو نفس المدّعىٰ لأنّ قولنا الشيء لا يتقدّم علىٰ نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علّة لنفسه.

قلنا المراد بالتقدّم المعنى المصحّح لقولنا وجد فوجد علىٰ ما هو اللازم في كون الشيء علّة لشيء بمعنىٰ أنّه ما لم توجد العلّة لم يوجد المعلول ألا ترىٰ أنّه يصحّ أن يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم، ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد، وهذا المعنىٰ بديهي الاستحالة بالنظر إلى الشيء ونفسه.

فإن قلت: يجوز أن يكون الشيء علّة لما هو علّة له من غير لزوم تقدّمه علىٰ نفسه، وسند المنع وجهان:

احد هما أنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلىٰ ذلك الشيء فإنّ العلّة القريبة للشيء كافية في تحقّقه من غير احتياج إلى البعيدة وإلّا لزم تخلّف الشيء عن علّته القريبة.

*وثانيهما أن يكون الشيء بماهيّته علّة لشيء هو علّة لوجود ذلك الشيء.

*قلنا: اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنّه ما لم توجد العلّة البعيدة للشيء

---

* قوله: «وثانيهما أن يكون الشيء...» ذلك كالعلة الغائية بالنسبة إلى الفاعل وهو علّة لوجودها.

* قوله: «قلنا اللزوم ضروري...» ردّ علىٰ قول القائل من «أن المحتاج إلى المحتاج إلى

لم توجد القريبة، وما لم توجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج، والتخلّف انّما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول، ولأنّ كون ماهيّة الشيء علّة لما هو علّة لوجوده مع أنّه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلّة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسّر بتوقّف الشيء على ما يتوقّف عليه لتعدّد الجهات في الموقوف والموقوف عليه، كما أنّ الصورة تتوقّف على المادّة بجهة وتوقّفت عليها المادّة بجهة أخرىٰ.

*وأمّا بيان آستحالة التسلسل فلوجوه كثيرة: الأوّل *ما أفاده الشيخ في

الشيء لا يلزم...» أي لزوم الاحتياج إلى العلة البعيدة ضروري... الخ.

* قوله: «وأما بيان استحالة التسلسل...» في إبطال التسلسل يجب التوجه إلى اصلين قد حرّرناهما مع مآخذ البحث عن برهان الوسط والطرف في كلمة من كلماتنا، ونكتفي ها هنا بنقلها وهي ما يأتي:

كلمة:در ابطال تسلسل چند برهان اقامه كرده‌اند: در فصل چهارم مرحلة ششم اسفار ده برهان در اين موضوع نقل شده است، نخستين آنها برهان وسط و طرف است كه صاحب اسفار آن را اسدّ براهين وصف فرموده است.

برهان وسط و طرف را ارسطو در مقاله اولى ما بعد الطبيعه بنام الف صغرى آورده است، و پس از وى فارابى آن را در آغاز رساله إثبات المفارقات نقل كرده است، و سپس شيخ رئيس آن را در تعليقات بعبارت موجز، و در فصل اوّل مقاله هشتم الهيات شفاء به تفصيل تقرير كرده است كه در اسفار عبارت شفا را در بيان برهان وسط و طرف حكايت كرده است. (ج ١ ـ ط ١ ـ ما بعد الطبيعه بتفسير ابن رشد ص ١٦. و تعليقات ط ١ مصر ص ٣٩. و شفاء ـ ج ٢ ـ ط ١ رحلى ص ٤٧٧).

غرض عمده ما در اين كلمه اين است كه در ابطال تسلسل بايد دو اصل را در نظر داشت: يكي اين كه سلسله متسلسله موجودات بايد بالفعل كه ترتّب علّي و معلولى است ملحوظ شوند كه علّت با معلول است، نه سلسله تعاقبى زمانى كه موجودات امروزي متفرّع بر ديروزيها هستند، و ديروزيها بر پريروزيها و هكذا كه در حقيقت اين نحو تسلسل تعاقبى زمانى آن ترتّب علّي و معلولى نيست زيرا كه موجودات گذشته نسبت به موجودات بالفعل معدّاتند نه علل و اين قسم ـ أعنى تسلسل تعاقبى زمانى از حريم بحث خارج است.

أرسطو ـ شرّف الله نفسه ـ در ابتداى برهان وسط و طرف بدين اصل اشارت فرموده است

که: «ومن البيّن أنّ للأشياء ابتداءً، وأنّ علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية...»، «الأشياء التي فيها متقدّم ومتأخّر يجب ضرورة أن يكون المتقدّم هو العلّة لما بعده...».

و شيخ در تعليقات بعد از تقرير برهان وسط و طرف بدين اصل تصريح فرموده است كه گفت: «إذا كان معلول أخير مطلقاً أي لايكون علّة البتّه وعلّة لذلك المعلول، لكن لابدّ لها من علّة أخرى تكون هذه العلّة في حكم الواسطة سواء كانت متناهية أو غير متناهية. فلا يصحّ وجودها ما لم يفرض طرف غير معلول البتّه. والعلّة يجب أن توجد موجودة مع المعلول، فإنّ العلل التي لاتوجد مع المعلول ليست عللاً بالحقيقة بل هي مُعدّات أو مُعينات وهي كالحركة».

و همچنين در شفاء پيش از ورود در تقرير برهان وسط و طرف گفته است: «فنقول: أمّا أنّ علّة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقّق. ثمّ نقول: إنّا إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة...» كه بقول خود: «فقد سلف» ناظر به فصل دوم مقاله ششم إلهيّات شفاء است كه فرمود: «الفصل الثاني في حلّ مايتشكّك على مايذهب إليه أهل الحق من أنّ كل علة فهي مع معلولها...» (ج ٢ ـ ط ١ ـ ص ٤٣٤)، و همچنين در فصل اوّل مقاله چهارم آن در وجوب وجود المعلول مع العلّة التامة بحث فرموده است (ص ٣٧٦).

و نيز فارابى بدين اصل اصيل نخست در تقرير برهان اسدّ و اخصر اشاره فرموده است: «إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتّب بالفعل لا إلىٰ نهاية...» (اسفار ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٥٠). أعنى در ترتّب بالفعل ناظر بدين اصل است، فتبصّر.

أمّا اصل دوّم اين كه منطق جناب استادم علّامه ذو الفنون آية الله الكبرىٰ حاج ميرزا أبو الحسن شعرانى ـ روحي فداه ـ در ابطال تسلسل اين بود كه هدف از ابطال تسلسل چيست و با چه كسى نزاع علمى داريم؟ الهى و طبيعى هر دو متّفق‌اند كه اين موجودات منتهى به واجب بالذات مى‌شوند جز اين كه واجب بالذات در نظر مادّى اصول أزليه به نام جواهر فرد و اجزاء لا تتجزّىٰ و ذرّات اتمى است كه از تصادم و تصادف و تراكم آنها اين مركبات پديد آمده‌اند بدان نحوى كه شيخ در اوائل طبيعيات شفاء از آنان حكايت مى‌كند. پس طبيعى هم قائل است كه اين موجودات منتهى به واجب بالذات مى‌شوند. و تسلسل را باطل مى‌داند؛ لذا بايد الهى بعد از ابطال تسلسل و منتهى نمودن موجودات به واجب بالذات در صدد اثبات اين كه واجب بالذات كه طرف سلسله موجودات ممكنه است مفارق است يعنى حيّ و عالم و مريد و مدبّر و مدير و ديگر اسماى حسنىٰ و صفات عليا است برآيد، چنان كه فارابى در آغاز رساله اثبات مفارقات بعد از آن كه برهان وسط و طرف را تقرير كرده است و سلسله موجودات ممكنه را به

واجب بالذات منتهی کرده است در دنباله آن می‌فرماید: «البرهان علیٰ أنّه مفارق أنّه لو کان جسماً...»، فافهم.

تعبیر اصول ازلیه از برهان الموحّدین امام أمیر المؤمنین عليّ علیه السّلام است که در خطبه ۱۶۳ نهج‌البلاغه فرموده است: «لم یخلق الأشیاء من أصول أزلیّة ولا من أوائل أبدیّة».

و بدان که از ده برهان یادشده شش برهان اسم دارند که به ترتیب اسفار برهان اوّل برهان وسط و طرف است، و دوم برهان تطبیق است، و چهارم برهان تضایف است، و ششم برهان حیثیّات است، و هشتم برهان ترتّب است، و نهم برهان أسد و أخصر است.

برهان سوم و پنجم و هفتم و دهم اسمی ندارند. راقم هفتم را برهان آحاد و الوف نامیده است، و دهم را برهان فرد و زوج، ولکن درست همانست که بی‌اسم باشند.

عبارت برهان ثالث بسیار طولانی است و در آن پرسشهای بی‌اساس آمده است. صاحب اسفار آن را بدون یك حرف کم و زیاد از شرح مقاصد تفتازانی نقل کرده است (ص ۱۶۵ ـ ج ۱ ـ ط ۱)، و لکن از آن نام نبرده است، و پس از نقل به عنوان «هدم و تحقیق» آن را هدم کرده است و نیکو کرده است.

برهان أسد و أخصر ازفارابی است، ولکن در حقیقت این برهان و برهان ترتّب هر دو ازهمان برهان وسط و طرف منتشی‌اند.

ابن فناری در اوّل فصل دوم آغاز «مصباح الأنس» برهانی از خواجه طوسی بدین صورت نقل کرده است: «لولا انتهاء المبدئية إلى الواجب الحق لدار الإیجاد، أو صار متسلسلاً. والدور فیه لزوم وجود الشيء قبل وجوده وفیه التناقض. والتسلسل فیه لزوم عدم السلسلة المترتّبة إلیٰ غیر النهایة حین فرض وجودها لأن تلك السلسلة یلزمها أن عدم أيّ فرد منها یوجب عدم ما بعده، فعدم أوّل مبدإ السلسلة یوجب عدمها». وابن فناري پس از نقل عبارت خواجه در مقام إعجاب وشگفتی گفته است: «وهذا برهان غریب، ذکره المحقّق الطوسي ـ ره ـ هاهنا». (ط۱ ـ رحلي چاپ سنگی ـ ص۷).

ولی این برهان خواجه نیز مانند برهان أسد و أخصر و برهان ترتّب از همان برهان وسط و طرف منتشی است، و در واقع این چهار برهان یك برهان‌اند، و مآل همه یکی است.

صاحب اسفار برهان پنجم را قریب المأخذ به برهان چهارم ـ یعني برهان تضایف ـ دانسته است، و همین حق است، و عبارت این دو برهان نیز حرف به حرف از شرح مقاصد یادشده نقل شده است. (ص ۱۶۹ ج ۱ ـ ط ۱).

إلهيات الشفاء وهو انّه بعد ما حقّق أنّ علّة الشيء بالحقيقة هي التي تكون

و برهان ششم كه حيثيّات است، تماميّت آن مبتني بر حكمي حدسي است كه بفرموده صاحب اسفار: «لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنّه قد لا يذعن المقدّمة الحدسيّة بل يمنعها...».

برخي برهان دهم را كه برهان فرد و زوج است رد كرده است، و صاحب اسفار نيز مردود بودن آن را امضاء كرده است، و صواب همين است.

برهان تضايف و برهان قريب المأخذ بدان و برهان حيثيّات و برهان آحاد و الوف و برهان فرد و زوج، اين پنج برهان در حقيقت به برهان تطبيق برمى‌گردند، و در واقع از آن منتشى‌اند.

برهان تطبيق ناتمام است به بياني كه در تعليقات بر شرح حكمت منظومه به نام «درر القلائد على غرر الفرائد»، و در تعليقات بر اسفار بنام «مفاتيح الأسرار لسلّاك الأسفار» تقرير كرده‌ايم.

أمّا برهان وسط و طرف و براهين ديگر منتشى از آن در ابطال تسلسل تمام‌اند ولكن هيچيك به پايه برهان وحدت صنع و برهان صديقين نمى‌رسد، و چنان كه اشارت نموده‌ايم بعد از ابطال تسلسل و انتهاى سلسله بايد اثبات شود كه طرف سلسله واجب بالذات مفارقى است كه واحد عددي نيست، ونحوه تعلّق آن با ممكنات و ارتباط ممكنات با وى و نيز نحوه پيدايش ممكنات از وى و علم وى بدانها و و و و چگونه‌اند؟ در بسيارى از كتب مربوطه در اين گونه مسائل توحيدى دچار به دغدغه‌هايي شگفت شده‌اند، و همه زير سر همين ابطال تسلسل و تناهي سلسله به واجب بالذات است كه در همين حدّ توقّف كرده‌اند و واجب تعالى را واحد عددى گرفته‌اند و از عهده حلّ آن مسائل برنيامدند، إلّا من أيّده الله الفيّاض على الإطلاق بروح منه، والحمد لله ربّ العالمين. فافهم وتدبّر.

* قوله: «ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء...» أفاده في أول الفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء (ج ٢ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٤٧٧). وكذا أفاده في التعليقات (ط١ مصر ـ ص٣٩) وقد تقدم نقل عبارته آنفاً. والشيخ ناظر في هذا البرهان إلى المقالة الأولىٰ من ما بعد الطبيعة الموسومة بالالف الصغرىٰ لأرسطوطاليس (ص١٨ من تفسير ابن رشد عليها)، وإلىٰ ما قرره المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في أول رسالته في إثبات المفارقات. والشيخ ناظر غالباً إلىٰ كلامهما كما هو ديدنه في جلّ المسائل الفلسفية، علىٰ أنه كان شديد العناية بآراء الفارابي، والحق أن الفارابي كان حقيقاً بذلك ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ.

والبرهان المذكور في إثبات واجب الوجود بذاته علىٰ أسلوب الفلسفة تام لا يعتريه ريب ولا

موجودة معه نقول: إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة فليس يمكن أن تكون لكلّ علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول وعلّته وعلّة علّته *إذا اعتبرت جملتها

تشوبه وصمة عيب، وهو أسدّ البراهين في هذا الباب. وتقرير البرهان بقلم الفارابي في الرسالة المذكورة هكذا:

«البرهان على إثبات الموجود الذي لا سبب له ـ وهذا يحتاج إلى برهان آخر في أنه مفارق ـ: لمّا كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له وإلاّ كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة. وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة، والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته فإن الحدوث أيضاً لعلّة هذه صفته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أي في الحدوث أي في سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم بل هذا له من ذاته وماله من ذاته فلا سبب له». إنتهى.

ثم بعد ذلك تصدّى الفارابي لإقامة البرهان على كون الموجود الذي لا سبب له مفارقاً، وذلك لأنّ برهان الوسط والطرف يثبت أن لسلسلة الممكنات طرفاً مبائناً لها بمعنى أنه موجود لا سبب له وتلك السلسلة قائمة به قيام الفعل بفاعله. وأما ذلك الطرف مفارق أم لا. فلا يثبت بمجرد هذا البرهان كما تقرر في الكلمة المذكورة ولذا نصّ به الفارابي في بدء وروده في برهان الوسط والطرف وقال: «البرهان على إثبات الموجود الذي لا سبب له يحتاج إلى برهان آخر في أنه مفارق». ثم أقام البرهان على أنه مفارق لأنّ رسالته المذكورة هي في إثبات المفارقات فقال:

«البرهان على أنه مفارق: أنه لو كان جسماً لكان له مادة وصورة وكانا سببين لوجوده، وما لا سبب له لا يجب بسبب ذاته: وأنه لو كان جسماً لكانت له ماهيّة، ولو كانت له ماهيّة للزم ثلاث محالات:

الأول: أن المعدوم كان يلزمه الوجود أي كان سبباً لوجود ذاته.

الثاني: أن الموجود الذي لا سبب له لا يكون من لوازم تلك الماهيّة فيكون معلولاً صادراً عنه.

الثالث: أن يكون وجوب الوجود متعلقاً بتلك الماهيّة قائماً بها وكان وجوبه لها». إنتهى.

* قوله: «إذا اعتبرت جملتها...» أي إذا اعتبرت مجموعها. وقوله: «علة أولى مطلقة

في القياس الّذي لبعضها إلىٰ بعض كانت علّة العلّة علّة أولىٰ مطلقة للأمرين وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها وإن آختلفا في أنّ أحدهما معلول بمتوسّط والآخر معلول بغير متوسّط ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأنّ المتوسّط الذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علّة لشيء، ولكلّ واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنّه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الآخر أنّه علّة للكلّ غيره، وخاصية المتوسط أنّه علّة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، فإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتّباً متناهياً أو ترتّب ترتّباً غير متناه فإنّه إن ترتّب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فتكون لكلّ من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتّب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير

للأمرين» الأمران: هما العلة من جهة، والمعلول من جهة، والعلة الأولىٰ مطلقة من التقييد بكونها علة من جهة ومعلولة من جهة أخرىٰ. وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها أي إلى العلة المطلقة الأولىٰ وإن اختلفا ـ الواو وصلية ـ أي وان اختلف الأمران في أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط، ولم يكونا ـ أي ولم يكن الأمران ـ كذلك ـ أي كالعلة الأولىٰ المطلقة لا الأخير...الخ. وقوله: «المماسة للمعلول» أي المعلول الأخير أي المعلول الصرف وهذا المعلول ليس علةً لشيء كما قال: وخاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء. وقوله: «وخاصية الطرف الآخر» أي خاصية العلة الأولىٰ التي هي علة على الإطلاق. وقوله: «تشترك في خاصية الواسطة...» خاصيتها هي أنها علة لطرف ومعلولة لطرف. وقوله: «لأنك أيّ جملة أخذت» أي، أيّ جملة أخذت فوق المعلول الأخير، مثلًا أن تأخذ ثلاثة أو ستة. وقوله: «إذ كل واحد منها» أي من تلك الجملة معلول؛ والجملة أي المجموع متعلقة الوجود بها أي بكل واحد منها، ومتعلق الوجود بالمعلول معلول أي ما هو مركب بالمعلول معلول. وقوله: «كان الحكم إلىٰ غير النهاية ـ أي الحكم المذكور وهو أن كل جملة في تلك السلسلة المتسلسلة يصدق عليها أنها علة للمعلول الأخير ومعلولة أيضاً؛ وبالجملة الحكم المذكور هو أنّ كل واحد من تلك الجملة وسط. وقوله: «وليس فيها علة غير معلولة» أي ليس فيها علة صرفة. وقوله: «فإن جميع غير المتناهي» دليل عدم الجواز وهو قوله فليس يجوز أن يكون واسطة بلا طرف. ثم لا يخفىٰ عليك أن برهان الوسط والطرف يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل من الفاعلية والغائية والصورية والمادّية.

المتناهي مشتركاً في خاصية الواسطة لأنّك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كلّ واحد منها معلول والجملة متعلّقة الوجود بها، ومتعلّق الوجود بالمعلول معلول إلاّ أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له، وكلّما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلىٰ غير النهاية باقياً، فليس يجوز إذن أن تكون جملة علل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولىٰ فإنّ جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال. انتهت عبارته، وهذا أسدُّ البراهين في هذا الباب.

*والثاني: برهان التطبيق وعليه التعويل في كلّ عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد أو الأعداد الوضعية وهو أنّه لو وجدت سلسلة غير متناهية ننقص من طرفها المتناهي شيئاً واحداً أو مقداراً متناهياً فتحصل جملتان إحداهما تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً والأخرىٰ من الذي فوقه ثمّ يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ والجزء وهو محال، وإن لم يقع كذلك فلا يتصوّر ذلك إلاّ بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها إلاّ بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضاً ضرورة أنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ.

*واُعترض عليه بوجهين: أحدهما: نقض أصل الدليل بأنّه لو صحّ لزم أن تكون الأعداد متناهية لأنّا نفرض جملة من الواحد إلىٰ غير النهاية، وأخرىٰ من

---

* قوله: «والثاني برهان التطبيق» والحق أن برهان التطبيق لا يثبت تناهي الطرف الذي فرض غير متناهٍ فإن غير المتناهي لا يصير متناهياً بنقصان كل شيء منه، والشيء ربما يكون متناهياً من جهة وغير متناهٍ من جهة. فتدبّر.

وقوله: «في كل عدد ذي ترتّب» أي علل ومعلول. وقوله: «أو من قبيل المقادير» كخط غير متناهٍ.

* قوله: «واعترض عليه بوجهين...» الوجه الأول نقض إجمالي، والثاني نقض تفصيلي. والأول نقض أصل الدليل أي منعه، وكذلك الثاني نقض المقدمة المذكورة في الدليل أي منعها.

الاثنين إلىٰ غير النهاية، ثمّ نطبق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله ـ تعالىٰ ـ متناهية إذا طبّق بينها وبين الناقصة منها بواحدة، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرىٰ من الدورة الّتي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة.

وثانيها: نقض المقدمة القائلة بأنّ إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرىٰ لزم انقطاعها *بأنّ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقلّ من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقاً، ومقدورات الله ـ تعالىٰ ـ أقلّ من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات، ودورات زحل أقلّ من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عندهم.

وحاصل الاعتراض أنّا نختار أنّه يقع بإزاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلّم لزوم تساويهما لأنّ ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وإن سمّي مجرّد ذلك تساوياً فلا نسلّم استحالته فيما بين التامّة والناقصة بمعنىٰ نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنّما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنىٰ كون عدد إحداهما فوق عدد الأخرىٰ وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداهما ألوف.

وقد يجاب عن المنع بدعوىٰ الضرورة في أنّ كلّ جملتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأنّ الناقصة يلزمها الانقطاع.

---

* قوله: «بأن الحاصل من...» هذا بيان للنقض. وقوله: «أقل من تضعيف الاثنين» لأنه زائد عليه في كل مرتبة بواحد. وقوله: «ومقدورات الله تعالىٰ أقل من معلوماته» لأن المعلومات أعم من الممكن والمحال فمعلوماته أكثر من مقدوراته. وقوله: «ودورات زحل أقل من دورات القمر» وذلك لأن زحل يتم دورةً في حدود ثلاثين سنة شمسية، والقمر يتمّها في قريب من شهر. وقوله: «وحاصل الاعتراض...» أي حاصل الوجهين من النقضين. وقوله: «لأن ذلك كما يكون...» ذلك إشارة إلىٰ الوقوع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة. وكذلك المشار إليه من ذلك في قوله: «وإن سمّي مجرد ذلك تساوياً، وأيضاً في قوله: «وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة» أي في الأعداد. وقوله: «فلا نسلّم استحالته» أي استحالة التساوي. وقوله: «وقد يجاب عن المنع» المنع هو قوله: «ولا نسلّم لزوم تساويهما».

*وعن النقوض بتخصيص الحكم أمّا عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية فإنّها هي المعدات، فلا يرد الأعداد لأنّها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات إلّا ما هي متناهية، وكذا معلومات الله ـ تعالىٰ ـ ومقدوراته لأنّها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنىٰ لا تناهيها انّها لا تنتهي إلىٰ حدّ لا يكون فوق عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

وامّا عند الحكماء فبما تكون موجودة معاً بالفعل مترتّبة وضعاً كما في سلسلة المقادير علىٰ ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات، فلا ترد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة علىٰ تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتّبة.

لا يقال: التخصيص في الأدلّة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلّف المدلول عنها.

---

* قوله: «وعن النقوض...» حاصل الجواب عن النقوض أن المتكلمين ذهبوا إلىٰ أن برهان التطبيق جارٍ في ما دخلت تحت الوجود أعم من أن تكون موجودات بالفعل كسلسلة العلل والمعلولات، أو لم تكن كالحركات الفلكية، فبرهان التطبيق غير جارٍ في الأعداد ومقدورات الله سبحانه ومعلوماته. أما الأعداد فلأنها من الاعتباريات، وما هو داخل منها في الوجود فهو متناهٍ، وأما مقدورات الله تعالىٰ ومعلوماته فهما أيضاً متناهيتان وإن كانتا تتزايدان آناً فآناً. وأن الحكماء ذهبوا إلىٰ أن برهان التطبيق جارٍ في ما كان فيه أمران، أحدهما: أن تكون السلسلة موجودة بالفعل، وثانيهما: أن يكون بين أفراد السلسلة ترتّب وضعي أو طبعي، فالنقض بالأعداد ودورات زحل والقمر والنفوس الناطقة لا يرد عليهم. فإن قيل إن قولهما هو تخصيص الأدلة العقلية وهذا التخصيص اعتراف ببطلان قولهما؛ فالجواب أن الموارد المذكورة خارجة عن البرهان رأساً أي تخصّصاً. فقوله: «لأنها من الاعتباريات» أي الأعداد من الاعتباريات. وقوله: «ولا يدخل في الوجود» الواو حالية أي ولا يدخل في الوجود من المعدودات المعروضة للأعداد إلّا ما هي متناهيّة. وقوله: «كما في سلسلة المقادير» كالخط الغير المتناهي مثلاً. وقوله: «ولا جزئيات نوع واحد» أي ولا يرد جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة لأنها ليست مترتبة. وقوله: بل يختص جريانه بما عداها» أي فيكون تخصّصاً.

لأنّا نقول: إنّ الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختصّ جريانه بما عداها أمّا عند المتكلّمين فنظراً إلىٰ أنّ ما لا تحقّق له لا يمكن التطبيق فيه إلّا بمجرّد الوهم وٱستحضاره، والوهم لا يقدر على ٱستحضار أمور غير متناهيّة وٱعتبار التطبيق بين آحادها مفصّلاً فينقطع بٱنقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنّه لابدّ أن يقع بازاء كلّ جزء من إحدى السلسلتين جزء من الأخرىٰ فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية. وأمّا عند الحكماء فنظراً إلىٰ أنّ التطبيق بحسب نفس الأمر انّما يتصوّر فيما له مع الوجود ترتّب وضعي أو طبيعي ليوجد بازاء كلّ جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة.

*قال بعض علماء الكلام: والحقُّ انّ تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثمّ مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انّما هو في العقل دون الخارج، فان كفىٰ في تمام الدليل حكم العقل بأنّه لابدّ أن يقع بازاء كلّ جزء جزء فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتّبة لأنّ للعقل أن يفرض ذلك في الكلّ، وإن لم يكف ذلك بل ٱشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين علىٰ التفصيل لم يتمّ الدليل في الموجودات المترتّبة فضلاً عمّا عداها لأنّه لا سبيل للعقل إلى ٱستحضار الأمور الغير المتناهية إلّا في زمان غير متناه.

أقول: الفرق بين الأمرين فرقاًمؤثراً حاصل، فإنّ التطبيق وإن كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة *لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون

---

* قوله: «قال بعض علماء الكلام...» ذلك البعض هو شارح المقاصد التفتازاني (ج ١ ـ ط ١ ـ ١٦٩)، قاله مؤيداً لعدم الاختصاص كما لا يخفىٰ. فقوله: فإن كفىٰ في تمام الدليل حكم العقل بأنه...» أي بالحكم الإجمالي.

* قوله: «لكن قد يكون بحسب حال الواقع» أي في المترتّب. وقد لا يكون كذلك أي في غير المترتّب. وقوله: «وتحريك واحد واحد...» أي بمجرد الجرِّ الأول. وقوله: «وهكذا في ما نحن فيه» أي في الغير المتناهي المترتب، والغير المتناهي غير المترتب.

كذلك ففي الأوّل تكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كلّ من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة إجمالية، لأنّ مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقّق في الواقع بلا تعمّل العقل في إعمال رويته لواحد واحد منها، وأمّا إذا لم تكن آحاد السلسلة موجودة أو لم يكن متعلقاً بعض آحادها ببعض تعلّقاً طبيعياً أو وضعياً فلا تكفي الملاحظة الإجمالية بل لابدّ من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية، وهذا في المثال الحسّي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصلة أجزاؤه بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلابدّ من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود، وأمّا إذا كانت الاجزاء متجاورة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلابدّ من تعمّلات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه.

*تأييد وتذكرة:

قال أفضل المتأخّرين العلاّمة الطوسي *في نقد المحصّل:

الدليل الّذي اعتمد عليه جمهور المتكلّمين في مسألة الحدوث يحتاج إلىٰ

تبصرة: ما ذكره المصنف من النقوض والجواب عنها في ذيل برهان التطبيق إلىٰ قوله تأييد وتذكرة منقولة كلّها من شرح القوشجي علىٰ تجريد الاعتقاد (ص ١٢١ ـ ط ١ من الحجري).

* قوله: «تأييد وتذكرة» أما التأييد فهو تأييد لبيان الفرق المذكور بين الأمرين في جواب شارح المقاصد. والتأييد هو قول المحقق الطوسي بعد نقل قول جمهور المتكلمين حيث قال: «وأنا أقول إن كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً علىٰ ما بعده...» وأما التذكرة فهي ما يأتي بعد التأييد من قوله: «بقي هاهنا شيء آخر...»، بل وفي تقرير المحقق الطوسي دليل المتكلمين أيضاً بعض التأييدات لما مرّ ذكره كتناهي الحوادث وتناهي مقدوراته سبحانه ونحوهما.

* قوله: «في نقد المحصّل» (ص ٩٣ ـ ط ١ مصر). وقوله: «ثم قالوا الزيادة والنقصان...» أي في برهان التطبيق. وقوله: «وتارة مبتدئة في مثل هذا الوقت...» يعني في نحو تاريخ هذا الوقت في يومنا هذا من السنة الماضية، وما في المطبوعة من قبل: «وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت...» غلط جدّاً.

إقامة حجّة على امتناع حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي، فنورد أوّلاً ما قيل فيه وعليه ثم أذكر ما عندي فأقول:الأوائل قالوا: في جوب تناهي الحوادث الماضية إنّه لمّا كان كلّ واحد منها حادثاً كان الكلّ حادثاً.واعترض عليه بأنّ حكم الكلّ ربما يخالف الحكم على الآحاد، ثمّ قالوا: الزيادة والنقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهيّة.وعورض بمعلومات الله ـ تعالىٰ ـ ومقدوراته فإنّ الأولىٰ أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيتين.

ثمّ قال المحصّلون منهم: الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من الآن مثلاً ذاهبة في الماضي، وتارة مبتدئة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداهما على الأخرىٰ في التوهّم بأن يجعل المبتدئان واحداً وهما وأخذا في الذهاب إلىٰ الماضي متطابقين استحال تساويهما وإلّا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنّة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لأنّ ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائداً علىٰ كلّ واحد منهما، فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلّا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الأنقص متناهياً والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً فيكون الكلّ متناهياً.

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلّا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن البيّن أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً فضلاً عن توهّم التطبيق فيهما في الوجود، فإذن هذا الدليل موقوف علىٰ حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان انّما فرضا في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع.

*وأنا أقول: إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً علىٰ ما بعده وبكونه لاحقاً

---

* قوله: «وأنا أقول إن كل حادث...» هذا مقول المحقق الطوسي، وفيه وجه التأييد. وقوله:

بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلىٰ توهّم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناهٍ فتكون متناهيّة أيضاً، انتهىٰ كلامه.

*بقي هاهنا شيء آخر وهو انّ كلّ عدد كالعشرة مثلاً فلا بدّ فيه من ترتّب ضروري لا بين أوّله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والإثنين والثلاثة، فإنّ الواحد يتقدّم على الاثنين تقدّماً بالطبع وإن لم يكن متقدّماً على الواحد الآخر، وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناهٍ كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتّب كلاهما حاصلاً عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق، اللّهمّ إلّا أن يقال: لا نسلّم أنّ غير الواحد مقدّم علىٰ عدد من الأعداد، والشيخ بيّن ذلك في إلٰهيّات الشفاء.

*والثالث: أنّه لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن تنتهي إلىٰ علّة محضة لاتكون معلولة لشيء لكانت هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول

«ومع ذلك يجب أن تكون السوابق أكثر من اللّواحق» وذلك لأنها تنتهي إلىٰ سابق لا أسبق منه. وقوله: «والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه» أي والسوابق زائدة عليها بواحد فتكون السوابق أيضاً كاللواحق متناهية.

* قوله: «بقي هاهنا شيء آخر...» والتذكرة في عنوان البحث تطلب هاهنا لأن قوله الآتي بعد سطور: «اللّهم إلّا أن يقال لا نسلم أن غير الواحد من الأعداد...» تذكرة بما سبق البحث عنه في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من أن العدد لا يمكن تقوّمه إلّا بالوحدة لا بما دون ذلك من الأعداد... الخ (١٣٦)، فتبصّر.

* قوله: «والثالث أنه لو تسلسلت...» عبارات تقرير هذا المسلك وما قرر حوله إلىٰ قول المصنّف هدم وتحقيق كلها منقولة من شرح المقاصد للتفتازاني (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ١٦٥). وبعد ذلك شرع المصنف في هدم هذا المسلك وبيان التحقيق في ذلك فجعل العنوان هدم وتحقيق. وكان الصواب أن يصرح بأن تلك العبارات من شرح المقاصد.

كلّ واحد منها بواحد فيها، وتلك الجملة موجودة ممكنة أمّا الوجود فلانحصار أجزائها في الموجودات، ومعلوم أنّ المركّب لايعدم* إلّا بعدم شيء من أجزائه وأمّا الإمكان فلافتقارها إلىٰ جزئها الممكن ومعلوم أنّ المفتقر إلى الممكن لايكون إلّا ممكناً، ففي جَعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه علىٰ أنّها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم أو الواجب.

لايقال: المركّب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تحقّق له في الخارج كالمركّب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض.

لأنّا نقول: المراد أنّه ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء وإلّا فقد صرّحوا بأنّ المركّب الموجود في الخارج قد لاتكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال، وقد تكون إمّا مع صورة منوّعة كالمركّبات من العناصر وإمّا بدونها بأن لا تزداد إلّا هَيأة اجتماعية كالسرير من الخشبات فسيأتي ما فيه، وإذا كانت الجملة شيئاً موجوداً ممكناً فموجدها بالاستقلال إمّا نفسها وهو ظاهر الاستحالة وإمّا جزؤها وهو أيضاً محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلله لأنّه لا معنىٰ لإيجاد الجملة إلّا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد إلّا آستغناؤه عمّا سواه، وإمّا أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجداً لبعض الأجزاء وتنقطع إليه سلسلة المعلولات لأنّ الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلّتين المستقلّتين علىٰ معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأنّ المفروض أنّ السلسلة غير منقطعة وأنّ كلّ جزء منها معلول لجزء آخر.

وبما ذكر من التقرير اندفعت النقوض الواردة على الدليل إمّا تفصيلاً فبأنّه

---

* قوله: «إلّا بعدم شيء من أجزائه» أي وهنا ليس كذلك. وقوله: «لأنّا نقول المراد أنه ليس...» أي المراد بالاعتباري أنه...الخ وقوله: «وقد تكون إما مع صورة منوّعة كالمركبات من العناصر...» تلك المركبات كالمعادن والنباتات والحيوانات. وعبارة شرح المقاصد هكذا: «كالنبات من العناصر» مكان «كالمركّبات من العناصر».

إن أريد بالعلّة التي لابدّ منها لمجموع السلسلة العلّة التامّة فلا نسلّم أستحالة كونها نفس السلسلة، وإنّما يستحيل لو لزم تقدّمها، وقد تقرّر أنّ العلّة التامّة للمركّب لا يجب بل لا يجوز تقدّمها *إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول.

فإن قيل : فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفىٰ بهذا استحالته.

قلنا: ممنوع وإنّما يلزم لو لم يفتقر إلىٰ جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمّي غيرها أو لم يسم.

وإن أريد بها العلّة الفاعلية فلا نسلّم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة وإنّما يستحيل لو لزم كونها علّة لكلّ جزءٍ من أجزاء المعلول حتّىٰ نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركّب مستنداً إلىٰ غير فاعله كالخشب من السرير سلّمناه لكن لا نسلّم أنّ الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن توجد سلاسل غير متناهيّة من علل ومعلولات غير متناهيّة، وكلّ منها يستند إلىٰ علّة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرىٰ من غير أنتهاء إلى الواجب ولو سلّم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهيّة موجوداً ممكناً مستنداً إلى الواجب، وأمّا إجمالاً فبأنّه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب، وجميع الممكنات الموجودة فإنّ علّتها ليست نفسها ولا جزءاً منها لما ذكر ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدّد الواجب معلوليّة الواجب وأجتماع المؤثّرين إن كان علّةً لكلّ جزء من أجزاء الجملة *واحد الأمرين إن كان علّة لبعض الأجزاء. ووجه الاندفاع أنّا قد صرّحنا بأنّ

---

* قوله: «إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول» أي وهي لا تكون مقدمة. وقوله: «فإن قيل فيلزم...» أي إذا كانت العلّة من أجزاء السلسلة فيلزم أن يكون مجموع السلسلة واجباً لكون وجودها من ذاتها. وقوله: «قلنا ممنوع» يعني أن مناط الافتقار ـ وهو الإمكان ـ موجود، وإنّما يلزم كون مجموع السلسلة واجباً لو لم يفتقر إلىٰ جزئها الذي ليس نفس ذاتها.

* قوله: «وأحد الأمرين إن كان علة...» كان الأمران معلولية الواجب، واجتماع المؤثرين

المراد بالعلّة الفاعل المستقلّ بالإيجاد، وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كلّ جزء منها معلولاً لجزء، ولم يكن الخارج عنها إلاّ واجباً، وأقل ما لزم من أستقلاله بالعلّية أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصّة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقلّ بالعلّية جزءاً من الجملة للزوم كونه علّة لنفسه ولعلله تحقيقاً لمعنى الاستقلال إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً فلم يكن أحدهما مستقلاً، وهذا بخلاف المجموع المركّب من الواجب والممكنات فإنّه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء الّذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره، وأمّا السرير ففاعله المستقلّ ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات. نعم يرد على المقدّمة القائلة بأنّ العلّة المستقلة للمعلول المركّب من الأجزاء الممكنة علّة لكلّ جزء منه اعتراض: وهو أنّه إمّا أن يراد أنّها بنفسها علّة مستقلّة لكلّ جزء حتّىٰ تكون علّة هذا الجزء هي بعينها علّة ذلك الجزء وهذا باطل، لأنّ المركّب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير وهيأته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأوّل إن لم توجد العلّة المستقلّة التي فرضناها علّة لكلّ جزء لزم تقدّم المعلول علىٰ علّته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلّف المعلول أعني الجزء الأخير عن علّته المستقلّة بالإيجاد وقد مرّ بطلانه.

وإمّا أن يراد أنّها أي علّة المجموع علة لكلّ جزء من المركّب إمّا بنفسها أو

في الصورة الأولىٰ وهي قوله: «إن كان الخارج علّة لكل جزء من أجزاء الجملة». والمراد من قوله أحد الأمرين هو معلولية الواجب في الصورة الثانية وهي قوله: «إن كان الخارج علة لبعض الأجزاء.

قوله: «ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءاً من الجملة» أي جزءاً من الجملة التي هي نفس جميع الممكنات. وكذا المراد من الجملة في قوله: «لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً» هو الجملة التي هي نفس جميع الممكنات.

قوله: «نعم يرد على المقدمة القائلة...» يعني بتلك المقدمة ما قاله أخيراً: «ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءاً من الجملة...».

بجزء منها بحيث يكون كلّ جزء معلولاً لها أو لجزء منها من غير آفتقار إلىٰ أمر خارج عنها، وإذا كان المعلول المركّب مترتّب الأجزاء كانت علّته المستقلّة أيضاً مترتّبة الأجزاء يحدث كلّ جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدّم ولا التخلف، وهذا أيضاً فاسد من جهة أنّه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلّة المستقلّة للسلسلة جزء منها، إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علّة بهذا المعنىٰ من غير أن يلزم علّية الشيء لنفسه أو لعلله وذلك مجموع الأجزاء التي كلٌّ منها معروض للعلّية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلّا المعلول المحض المتأخّر عن الكلّ بحسب العلية *المتقدّم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبّر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، وتارة بما بعد المعلول الأول، ففي الجملة علّة هي جزء من السلسلة تتحقّق السلسلة عند تحقّقها ويقع لكلّ جزء منها جزء منها، ولا يلزم من علّيتها للسلسلة تقدّم الشيء علىٰ نفسه.

*فإن قيل: المجموع الذي هو العلّة أيضاً ممكن يحتاج إلىٰ علّة.

أجيب بأنّ علّته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كلّ مجموع قبله لا إلىٰ نهاية.

*فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علّة مستقلّة بإيجاد السلسلة لأنّه

---

* قولـه: «المتقدم عليها بحسب الرتبة» ضمير عليها راجع إلى الكل باعتبار السلسلة. والمتأخر عن الكل والمتقدم عليها صفتان للمعلول المحض فإنه موصوف بهما باعتبارين أي متأخر عنها بحسب العلية ومتقدم عليها بحسب الرتبة، ولهذا أي ولكونـه متأخراً ومتقدماً بالاعتبارين يعبّر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، وتارة بما بعد المعلول الأول وهذه في الحقيقة بما قبل المعلول الأول أيضاً. وقوله: «ففي الجملة علة هي جزء...» العلّة هي المجموع الذي قبل المعلول الأخير فهي جزء من السلسلة لأن السلسلة هي ذلك المجموع والمعلول الأخير.

* قوله: «فإن قيل المجموع...» أي فتقطع السلسلة. وقوله: «أجيب بأن علته...» أي أجيب بأن علة المجموع هو مجموع السلسلة باستثناء المعلول الأخير، وعبّر عن الاستثناء بقوله: «قبل ما فيه من المعلول»، فمن بيان لما، و«فيه» صفة أو صلة لما.

* قوله: «فإن قيل ما بعد المعلول المحض» أي إذا جعل المعلول الأخير أولاً علىٰ ما تقدم

ممكن محتاج إلىٰ علّته، وهكذا كلّ مجموع يفرض فلا توجد السلسلة إلّا بمعاونة من تلك العلل، ولأنّه ليس بكافٍ في تحقّق السلسلة بل لابدّ من المعلول المحض أيضاً.

قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال لأنّ معناه عدم الافتقار في الايجاد إلىٰ مُعاون خارج، وقد فرضنا أنّ علّة كلّ مجموع أمر داخل فيه وظاهر أنّه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

فإن قيل: إذا أخذت الجملة أعمّ من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهيّة علىٰ ما ذكرتم *فهذا المنع أيضاً مندفع إذ ليس هناك معلول أخير ومجموع مركّب قبله.

قلنا: بل وارد بأنّ علّتها الجزء ٱلّذي هو المجموعات الغير المتناهيّة التي قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهيّة.

فإن قلت نحن نقول: من الابتداء علّة الجملة لا يجوز أن تكون جزءاً منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأنّ كلّ جزء يفرض فعلته أولىٰ منه بأن تكون علّة للجملة لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا: ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعيّن للعلّية لأنّ غيره من الأجزاء لا يستقلّ بإيجاد الجملة علىٰ ما لا يخفىٰ.

من الاعتبارين فيه. وقوله: «ولأنه ليس بكاف» أي لأن ما بعد المعلول المحض ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بدّ من المعلول المحض أيضاً لأنه من أجزاء السلسلة. وقوله: «وظاهر أنه لا دخل لمعلوله الأخير في ايجاده» وإن كان المعلول الأخير داخلًا في مجموع السلسلة.

* قوله: «فهذا المنع أيضاً مندفع...» أي كون الجزء علة في منع بطلان التسلسل مندفع لأن الجملة إذا اعتبرت مع المعلول الأخير كانت ممكنة فتحتاج إلىٰ علة فبطل التسلسل فثبت المطلوب. وقوله: «إذ ليس هناك معلول الأخير...» أي ليس في سلاسل غير متناهية معلول أخير لأن الأخير ليس أخيراً لكل سلسلةٍ فليس علة الكل ما هو قبل ما في سلسلة لأن الكل سلاسل وهذه منها وليس منحصراً بها. وقوله: «قلنا بل وارد» أي المنع وارد. وقوله: «فإن قلت نحن نقول: «حاصله أن الجزء لا يصلح للعلية في تمام السلسلة لعدم أولوية بعض الأجزاء».

***هدم وتحقيق:**

إعلم أنّ هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حقّقنا سابقاً أنّ الوجود في كلّ موجود عين وحدته، والوحدة في كلّ شيء عين وجوده بالمعنى الذي مرّ فقولهم: إنّ المركب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أريد به أنّ المجموع موجود ثالث غير الموجودين، فعلىٰ هذا يرد علىٰ أصل الدليل منع آخر وهو انّا لا نسلّم افتقار الجملة المفروضة إلىٰ علّة غير علل الآحاد وإنّما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلّلة كلّ منها بعلّة، وقولكم إنّها ممكن مجرّد عبارة بل هي ممكنات تحقّق كلّ منها بعلّة فمن أين يلزم الافتقار إلىٰ علّة أخرىٰ، وهذا كالعشرة من الآحاد لا تفتقر إلىٰ علّة غير علل الآحاد.

وما يقال: إنّ وجودات الآحاد غير وجود كلّ منها كلام خال من التحصيل إذ كون الجميع غير كلّ واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير

---

* قوله: «هدم وتحقيق: إعلم هذا المسلك...» يعني المسلك الثالث في إبطال التسلسل وإلىٰ هنا تمت عبارة شرح المقاصد. ولم يعبّر عنه بالبرهان أو الدليل بل عبّر عنه بالمسلك إشعاراً بوهنه وهدمه. وقوله: «لما حققنا سابقاً...» إشارة إلىٰ ما مر في أول المرحلة الخامسة من «أن الوحدة رفيق الـوجود تدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق علىٰ الأشياء...» (ص ١١٥). وقوله: «بالمعنى الذي مرّ» أي الوحدة في كل شيء عين وجوده في الصدق لا في المفهوم. وقوله: «وما يقال إن وجودات الآحاد...» أي الآحاد بالأسر. وقوله: «معناه أن كل مركب...» فخرج المجموع المركب من الواجب والممكن، أو مجموع السلسلة الغير المتناهية. وقوله: «ولا ينعدم إلّا بانعدام الأجـزاء» أي ولا ينعـدم المـركب وذلـك لعدم وجود حتىٰ ينعدم. وقوله: «وأيضاً كون الشيء منعدماً...» والشيء في المقام هو المركب. وقوله: «لأن مجموع الموجودات...» تعليل لجواز علية الشيء لنفسه. وقوله: «لأن توقف ذلك المجموع...» تعليل لقوله ظهر بطلان قول المتأخرين. وقوله: «وكذا قولهم إن المحال...» عطف علىٰ قول المتأخرين، أي وكذا ظهر بطلان قولهم إنّ المحال...الخ. وقوله: «كون الشيء علة لنفسه» أي علة فاعلية. وقوله: «أو ما في حكمه» كالشرط مثلًا. وقوله: «إذ حينئذ يلزم...» تعليل لقوله إن المحال...الخ. وقوله: «فليس بمستحيل» وذلك لعدم لزوم تقدّمه.

وجود الآحاد.

والذي يقال: إنّ انعدام المركّب بانعدام شيءٍ من أجزائه كلام صحيح معناه إنّ كلّ مركّب له حقيقة وله وحدة حقيقية، فانعدامه بانعدام جزئه، وليس معناه إنّ كلّ تركيب توهّمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشيئان كان المركب موجوداً، ولا ينعدم إلّا بانعدام الأجزاء.

وأيضاً كون الشيء منعدماً بانعدام شيء لا يقتضي كلّياً أن يوجد متىٰ وجد.

فعلىٰ هذا ظهر بطلان قول المتأخّرين: إنّ علّية الشيء لنفسه جائزة لأنّ مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد، ولا علّة له سوىٰ نفسه، لأنّ علّته إمّا جزؤه وهو محال لاحتياجه إلىٰ بقية الأجزاء، وإمّا خارجة عنه ولا خارج عنه فتعيّن أن تكون نفسه ولا محذور فيه، لأنّ توقّف ذلك المجموع علىٰ كلّ واحد من الآحاد لا يستلزم توقّفه على المجموع حتّىٰ يلزم توقّف الشيء علىٰ نفسه، نعم لو أُريد بالعلة العلّة الفاعلية المستقلّة فهي جزؤه أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب.

وكذا قولهم: إنّ المحال كون الشيء علّة لنفسه أو ما في حكمه فيما يجب تقدّمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه وأمّا كون الشيء علّة تامّة لنفسه فليس بمستحيل علىٰ إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأوّل أو جميع معلولاته كما مرّ، انتهىٰ.

فإنّه لا يخفىٰ سخافته جدّاً إذ لا معنىً عند العقل السليم لكون شيء موجوداً ممكناً لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلىٰ أمر خارج عن ذاته، *فإنّ المركّب الذي حكموا بأنّه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان

---

* قوله: «فإن المركب الذي حكموا...» أي المركب من الواجب والممكن.

قوله: «قال بعض المدققين...» هو الأمير صدر الدين محمّد الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيّد السند، وقد تقدم ترجمانه الإجمالي في تعليقتنا على الفصل الرابع من المنهج الثالث من المرحلة االأولىٰ في الوجود الذهني. (ص ٥٢١ ـ ج ١).

غير إمكـان الآحاد فله علّة غير علّة الآحاد. فالحكم بأنّ الوجود له غير تلك الوجودات والعلّة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المـدقّقـين: المتعـدّد قد يؤخذ مجملاً وهو بهذا الاعتبار واحد، واللفظ الدالّ عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكلّ، وقد يؤخذ مفصّلاً واللفظ الدالّ عليه بهذا الوجه متعدّد مثل هذا وذاك. وقد يختلفان في الحكم فإنّ مجموع القوم معاً لا يسعهم دار ضيّق وهم لا معاً يسعهم، إذا علم ذلك *فنختار أنّ مرجّح وجودهما معاً هو هما مأخوذاً لا معاً لاحتياجه إلىٰ كلّ واحد من جزأيه ويكفيان في وجوده، فيكون هذا وذاك علّتين يترجّح وجود مجموعهما بهما. فإن نقل الكلام إليهما لا معاً بل مفصّلا فإنّه أيضاً ممكن فيحتاج إلىٰ مرجّح قلنا: لا نسلّم أنّهما مأخوذان علىٰ هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به.

أقول: هذا المدقّق أصاب شيئاً من التحقيق وأخطأ في شيء. أمّا الذي أصاب فقوله هما مفصّلاً ليس ممكناً ولا واجباً بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به، وأمّا الذي أخطأ فيه فهو انّ الإجمال والتفصيل من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجوداً وأخرىٰ معدوماً. فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجملاً أو مفصّلاً لا يتغيّر حكمهما في الخارج بل في العقل فقط. فللعقل أن يأخذهما شيئاً واحداً موجوداً في الذهن ولا يصـيران بهذا الاعتبار وحدانياً في الخارج كما أنّ للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعدّداً في الخارج بل في الذهن فقط. فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافاً في نفس الأمر الملحوظ. ثم إنّ المثال الّذي ذكـره ليس التفـاوت الّذي وقـع فيه من حيث الاجمـال والتـفصـيل بـل التــفاوت هنـاك *إمـا بالمـوضـوع وإمـا بالمحمول إن كان الموضوع واحداً، فإنّ الكلّ

---

* قوله: «فنختار أن مرجّح وجودهما» ضميرهما راجع إلىٰ قوله: «مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته».

* قوله: «إمّا بالموضوع وإما بالمحمول» فالموضوع هو الكل أو كل واحد أو مجموع القوم

المجموعي سواء أخذ مجملاً أو مفصّلاً متصف بأنّ الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بأنّها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام.

وأمّا الذي أورده بعض *من أنّه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهيّة المترتّبة بمجرّد فرض وجود الاثنين:

فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة أخرىٰ لاستلزم ذلك تكرر أجزاء الماهيّة، إذ المراد بالمجموع معروض الهيأة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين، فمن ادعىٰ أنّ الاثنين موجود مباين لكلّ منهما لا يلزم عليه كون الهيأة والاثنينية موجودة كما أنّ الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجودة.

ثمّ لقائل أن يقول: العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر فكيف يحكم بأنّ المركّب لا وجود له غير وجود الآحاد.

قلنا: العدد موجود بمعنىٰ أنّ في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلّم أنّها غير الآحاد بالأسر بل هو عينها، وأمّا أخذ العدد والكثرة كأنّه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد *كالعشرية والمجذورية والأصمية والتامّية وغيرها فذلك لا

معاً ونحوها. والمحمول نحو مجموع القوم تسعهم الدار متعاقباً ولا تسعهم مجتمعاً.

* قوله: «من أنّه يتوجّه عليه...» أي علىٰ أصل الدليل. هذا البعض يرىٰ أن وجود الاثنين مستلزم للأمور الغير المتناهية المترتبة لأن الاثنين شيئان مع حصول هيئة جمعية لها فالاثنان ثلاثة، وتلك الثلاثة ثلاثة أشياء مع هيئة جمعية لها، والثلاثة أربعة وهكذا. وقوله: «إذ لا يلزم من اعتبار...» يعني أن الجمعية ذهنية ليست أمراً خارجياً حتىٰ يصير الاثنان ثلاثة والثلاثة أربعة وهكذا. وقوله: «بدون اعتبار الوصف» الوصف هو الهيأة الاجتماعية، يعني أن مجموع الشيئين بانضمام الهيأة الاجتماعية لا يخرج عن مجموع الشيئين. وقوله: «أعني ذات الاثنين» تفسير لمعروض الهيأة لا للوصف. وكان الصواب أن يقال: «إذ المراد بالمجموع معروض الهيأة الاجتماعية أعني به ذات الاثنين بدون اعتبار الوصف». وقوله: «فمن ادّعىٰ أن الاثنين موجود مباين لكل منهما» أي موجود ثالث.

* قوله: «كالعشرية والمجذورية...» العدد المضروب في نفسه يسمىٰ في المحاسبات جذراً والحاصل مجذوراً كالأربعة مثلاً لأنّها جذ ر الستة عشر. والعدد المطلق أي ما لا يكون مضافاً

محالة في الذهن، وإن كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة.

*الرابع: برهان التضايف وهو انّه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلىٰ علّة محضة لا تكون معلولة لشيء لزم عدم تكافؤ المتضائفين، لكن التالي باطل فكذا المقدّم، أو نقول: لو كان المتضايفان متكافئين لزم أنتهاء السلسلة إلىٰ علّة محضة *لكن المقدّم حقّ فكذا التالي، بيان حقّية هذا المقدّم وبطلان ذلك التالي هو انّ معنى التكافؤ فيهما أنّهما بحيث متىٰ وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر وإذا انتفى انتفىٰ، ووجه اللزوم أنّ المعلول الأخير يشتمل علىٰ معلولية محضة، وكلّ مما فوقه علىٰ علّية ومعلولية، فلو لم تنته السلسلة إلىٰ ما يشتمل علىٰ علّية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية.

فإن قيل: المكافئ لمعلولية المعلول المحض علّية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علّية العلّة المحضة.

ويسمىٰ صحيحاً أيضاً إن كان له أحد الكسور التسعة أو جـذر فمنطق وإلّا فأصمّ كأحد عشر في الكم المنفصل، وكضلع الواحد والسبعين في الكم المتصل وذلك لأن مساحةً مربعةً تصح أن تكون واحـداً وسبعين متراً مربعاً وضلعها أصم. ثم المنطق إن ساوىٰ أجزاءه فتامّ كالستة فإن لها نصفاً وثلثاً وسدساً أي الثلاثة والاثنين والواحد ومجموعها ستة؛ أو زاد عليها فناقص كالثمانية فإن لها نصفاً وربعاً وثمناً ومجموعها سبعة؛ أو نقص عنها فزائد كالاثني عشر فإنّ لها نصفاً وربعاً وثلثاً وسدساً ومجموعها خمسة عشر؛ فأجزاء العدد إما مساوية له أو ناقصة عنه أو زائدة عليه ولكن يسمىٰ العدد بالمساوي والناقص والزائد أي هذا العدد مساوية أجزاؤه له، أو ناقصة أجزاؤه عنه، أو زائدة أجزاؤه عنه.

* قوله: «الرابع برهان التضايف...» عبارة هذا البرهان وكذلك الخامس القريب المأخذ منه بحذافيرها منقولة عن شرح المقاصد (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٦٩)، ومآلها إلىٰ برهان التطبيق وقد دريت ما فيه، فتدبّر.

* وقوله: «لكن المقدم حق» أي تكافؤ المتضائفين حق، فكذا التالي أي لزوم الانتهاء. وقوله: «وبطلان ذلك التالي» عبارة أخرىٰ عن حقيقة هذا المقدم وعطف تفسير له فحقية هذا المقدم في الوجه الأول من تقرير البرهان، وبطلان ذلك التالي في الوجه الثاني من تقرير البرهان وهو قوله أو نقول.

قلنا: نعم لكنّ المراد أنّه لابدّ أن تكون بإزاء كلّ معلولية علّية وهذا يقتضي ثبوت العلّة المحضة، وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان:

إحداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات إلىٰ غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول علىٰ عدد العلّية، وهو باطل ضرورة تكافؤ العلّية والمعلولية. بيان اللزوم أنّ كلّ علّة في السلسلة فهي معلولة علىٰ ما هو المفروض، وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الأخير.

وثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة وأخرىٰ من المعلوليات ثمّ نطبق بينهما فإن زادت آحاد إحداهما على الأخرىٰ بطل تكافؤ العلّية والمعلولية لأنّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلّ معلولية علّية وبإزاء كلّ علّية معلولية، وإن لم تزد لزم علّية بلا معلولية ضرورة أنّ في جانب التناهي معلولية بلا علّية وهو المعلول الأخير، فيلزم الخلف لأنّ التقدير عدم انتهاء السلسلة إلىٰ علّة محضة.

الخامس: قريب المأخذ ممّا سبق وهو أنّا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلّاً من الآحاد التي فوقه متعدّداً بأعتبار صفتي العلّية والمعلوليّة لأنّ الشيء من حيث إنّه علّة مغاير له من حيث إنّه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأُخرىٰ المعلولات، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلّية ضرورة سبق العلّة على المعلول، فإنّ كلّ علّة لا تنطبق علىٰ معلولها في مرتبتها بل علىٰ معلول علّتها المتقدمة عليها بمرتبة *لخروج المعلول الأخير لعدم كونه مفروضاً للعلّية، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلّا بطل السبق اللازم للعلّية، ومعنىٰ زيادة مرتبة العلّية أن توجد علّة لا تكون معلولة وفيه أنقطاع السلسلتين.

*السادس: برهان الحيثيّات وهو جارٍ في العلل والمعلولات وفي غيرهما من

---

* قوله: «لخروج المعلول الأخير» أي لخروجه بعد إخراج معلوله.

* قوله: «السادس برهان الحيثيات...» ذكره الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق فراجع شرح القطب الشيرازي عليه (ط ١ من الحجري ص ١٨٠ و ١٨١). ونقله الميرداماد في القبسات

ذوات الترتّب والأوضاع. تقريره أنّ ما بين المعلول الأخير أو ما يشبهه وكلٍّ من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنّها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلّا بواحد بحكم الحدس فانّه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكلّ جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا يزيد علىٰ فرسخ فالمسافة لا تزيد علىٰ فرسخ إلّا بجزء هو المنتهىٰ إن جعلنا المبدأ مدرجاً علىٰ ما هو المفهوم من قولنا سنّي ما بين خمسين إلىٰ ستّين وإلّا فبجزأين. فيصلح الدليل للنظر وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم لأنّه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل إنّما يمنعها مستنداً بأنّه انّما يلزم ذلك لو كانت مراتب ما بين متناهية كما في المسافة، وأمّا علىٰ تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا إذ لا تنتهي إلىٰ ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه. *وقد يبيّن الاستلزام بأنّ المتألّف من الأعداد المتناهية لا يكون إلّا متناهياً وهو ضعيف، لأنّه إعادة للدعوىٰ بل ما هو

(ط ١ من الحجري ـ ص ١٥٤). وقوله: «من ذوات الترتب والأوضاع» وذلك كالمقدار الغير المتناهي. وقوله: «وكلٍّ من الأمور...» مجرور معطوف على المعلول، أي وبين كل من الأمور الواقعة...الخ. وقوله: «بحكم الحدس...» وذلك لعدم إمكان اعتبار العقل في الجانب الآخر واحداً معيّناً كما اعتبر في جانب المعلول بل يلاحظه مجملاً فربما تتوقف في ذلك الحكم الأذهان التي لا حدس لها. وفي المقام بسط كلام للسيّد الشريف ادرجوه في تعليقات الشوارق (ج ١ ـ ط ١ من الشوارق ـ ص ٢٠٧). وقوله: «إن جعلنا المبدأ مُدرَجاً» أي جعلناه داخلاً، من الإدراج بمعنى الإدخال. وقوله: «ما بين خمسين...» أي الخمسون داخل. وقوله: «وإلّا فبجزأين» أي الجزء الأول والجزء الآخر.

* قوله: «وقد تبيّن الاستلزام...» أي استلزام تناهي السلسلة، إشارة إلىٰ قوله آنفاً: «وهذا يستلزم تناهي السلسلة...». وقوله: «وهو ضعيف» الضمير راجع إلى التبيّن المستفاد من قوله وقد يبين. وقوله: «بل ما هو أبعد منه» معطوف على الدعوىٰ أي بل هو إعادة ما هو أبعد من الدعوىٰ. والصواب أن يقال منها. وقوله: «لأن التألف من...» مع أن لا تناهي العدد متفق عليه. وقوله: «فالمنع عليه» أي المنع من التألف من الأعداد. وقوله: «علىٰ ثبوته للكل...» أي ثبوت التناهي للكل المجموعي.

قوله: «أو غيرها» كالنفوس الناطقة المفارقة مثلاً.

أبعد منه وأخفىٰ لأنّ التألّف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألّف من الأعداد التي كلّ منها متناهية الآحاد، فالمنع عليه أظهر وإنّما يتمّ لو كانت عدة الأعـداد متناهية وهو غير لازم، ومن هاهنا يذهب الوهم إلىٰ أنّ هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكلٍّ علىٰ ثبوته للكلّ وهو باطل.

السـابـع: لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف، فعدة الألوف الموجودة فيها إمّا أن تكون مساوية لعدّة آحادها أو أكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة، *لأنّ عدّة الآحاد يجب أن تكون ألف مرّة مثل عدة الألوف لأنّ معناها أن نأخذ كلّ ألف من الآحاد واحداً حتّىٰ تكون عدّة مائةِ ألفٍ مائةً، وإمّا أن تكون أقلّ وهو أيضاً باطـل لأنّ الآحـاد حينئـذ تشتمـل علىٰ جملتين: إحداهما بقدر عدّة الألوف والأخرىٰ بقدر الزائد عليها والأولىٰ أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إمّا أن تكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف، وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعاً فيحصل جانب متناه، فيتأتّى الترديد، أمّا لزوم التناهي على التقدير الأول فلأنّ عدّة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد علىٰ عدّة الألوف علىٰ ما هو المفروض، وإذا تنـاهت عدّة الألـوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد

---

* وقوله: «لأن عدة الآحاد...» أي عدة الآحاد من كل ألف يجب أن تكون ألف مرة مثل عدّة الألوف أي ألف مرة مثل كل واحد من الألوف لأنّ معناها أي معنىٰ عدّة الألوف أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحداً فالآحاد أكثر من الألوف حتىٰ أن عدة مائةِ ألفٍ مائةً لأن كل ألف من الآحاد واحد. «وإما أن تكون...» أي وإما أن تكون عدة الألوف الموجودة في السلسلة. وقوله: «علىٰ جملتين إحداهما...» إحداهما هي عشرة آلاف مثلاً، والأخرىٰ هي أحد عشر من حيث الفرد إلىٰ آخره. وقوله: «فيأتي الترديد» الترديد هو أنّ عدة الألوف إما مساوية أو أكثر أو أقل. وقوله: «أعني الزائد علىٰ عدة الألوف» الزائد هو أحد عشر، وعدة الألوف هي عشرة آلاف في الفرض المذكور. ولا يخفىٰ عليك أن مع فرض السلسلة غير متناهية كانت ألوفها غير متناهية كما أن آحادها غير متناهية ولا تنجع تلك الأوهام.

المتألفة من تلك العدّة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناهٍ بالضرورة. وأمّا على التقدير الثاني فلأنّ الجملة التي هي بقدر الزائد علىٰ عدّة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة أنحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدّة الألوف وهي أضعاف عدّة الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين، فحينئذ يلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة، ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدّة وآحاداً علىٰ ما مرّ.

وأعترض عليه وعلىٰ بعض ما سبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأنّ هذا مساوٍ لذاك أو أكثر أو أقلّ بأنّ التساوي والتفاوت من خواصّ المتناهي، وإن أريد بالتساوي مجرّد أن يقع بإزاء كلّ جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلّم أستحالته فيما بين العدّتين كما في الواحد إلىٰ ما لا يتناهىٰ والعشرة إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنىٰ، ولو سلمت فمع كون الأقلّ منقطعاً فإنّ السلسلة إذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهى أيضاً غير متناهٍ، وكذا عدّة ألوفها أو مئاتها أو عشراتها، وحديث الجملتين وأنقطاع أوليهما بمبدأ الثانية كاذب.

الثامن: برهان الترتّب وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة فهي يجب أن تكون لا محالة بحيث إذا فرض أنتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك أنتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة، فإذن كلّ سلسلة موجودة بالفعل قد أستوعبتها المعلولية على الترتّب يجب أن تكون فيها علّة هي أولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلىٰ آخر المراتب وإلّا لم تكن المعلولية قد أستوعبت آحاد السلسلة بالأسر، فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلىٰ علّة بعينها لا تكون لها علّة لبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يصادم أستيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر، *والحاصل أنّ استغراق المعلولية علىٰ

---

* قوله: «والحاصل أن استغراق...» الاستغراق اسم انّ، وكلام متناقض خبره.

قوله: «تبصرة...» نقلها من القبسات (١٥٨ ـ ط ١ من الحجري) كما قال في آخرها: «هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيّد...» يعني به الميرداماد. وياليته لم ينقلها لعدم جدواها وذلك لأنّ

سبيل الترتب جملةَ آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا تكون هناك علّة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمّل.

التاسع: البرهان الأسد الأخصر للفارابي وهو انّه إذا كان ما من واحد من أحاد السلسلة الذاهبة بالترتّب بالفعل لا إلىٰ نهاية إلّا وهو كالواحد الأخير في أنّه ليس يوجد إلّا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فإذن بديهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتّىٰ يوجد شيء ما بعده.

العاشر: انّ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إمّا أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أو لا فيكون فرداً، وكلّ زوج فهو أقلّ بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة، وكلّ فرد فهو أقلّ بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستّة، وكلّ عدد يكون أقلّ من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده. وردّ بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وإنّما يلزم لو كان متناهياً. فإنّ الزوجية والفردية من خواصّ العدد المتناهي.وقد يطوىٰ حديث الزوجية والفردية فيقال كلّ عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقلّ من عدد فيكون متناهياً.والمنع فيه ظاهر.

تبصرة:

إعلم أنّ البراهين ناهضة على أمتناع لا تناهي السلسلة المترّتبة في جهة التصاعد والعلّية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك أنّ في سلسلة التصاعد علىٰ فرض اللا تناهي *ليس توجد علّة تتعيّن في نظر العقل أنّها لا

غرضهم من البراهين المذكورة إثبات المبدا العلة، ولا يحتاج إلىٰ اثبات التناهي في مرتبة التنازل. علىٰ أن برهان الوسط والطرف وكذلك برهان التطبيق قد فرض في كل واحد منها تناهي السلسلة من جانب التنازل، سيما أن برهان التضايف تام لا يخدش فيه، فتدبّر.

* قوله: «ليس توجد علة...» كلمة توجد ككلمة كان ويكون من الكلِم الوجودية، وقد يعبر

محـالـة تكـون موجودة أولاً ثمّ من تلقائها تدخل السلسلة المترتّبة بأسرها في الوجود، وإنّ ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل علىٰ خلاف ذلك.وما ذكرناه جارٍ في جميع البراهين الماضية حتّى الحيثيات والتضايف وغيرهما، وذلك لأنّ معيار الحكم بالاستحالة في كلّ منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهايـة، فمعيار الفرق كما وقعت الإشارة إليه فيما سبق أنّ العلل المترتّبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدّمها عليه انّما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتّبة الغير المتناهيّة فرضاً موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها، فيكون الترتّب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول وأمّا في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون متحققة في مرتبة ذات العلة فإنّ المعلول لا يتصحّـح له وجـوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلّة بوجودها الخاص الكاملي العلّي، وهذا علىٰ خلاف الأمر في العلّة فإنّ وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها، فثبت مما ذكرنا أنّ وصفي الترتّب والاجتماع في مرتبة من المراتب العـقليّة انّما يتحـقّقان في السلسلة المفروضـة في جهة هي جهة التـصـاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها. فالبراهين ناهضة علىٰ إثبات أنقطاعها في تلك الجهة لا علىٰ إثبات الانقطاع في هذه الجهة، هذا ملخّص ما أفاده شيخنا السيّد ـ دام ظلّه العالي ـ.

عن الكلمة الوجودية بالحرف الوجودي أيضاً كقولهم كان حرف وجودي. تفصيل ذلك يطلب في كتاب العبارة للفارابي (ص ١٤ و ص ٣٢ ط مصر). وقوله: «وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع...» ذلك إشارة إلىٰ مفاد قوله «وليس توجد علة...» أي عدم وجود العلة منشأ الحكم بالامتناع أي امتناع السلسلة لأن السلسلة ممكنة لا بدّ لها من علة. وقوله: «علىٰ خلاف ذلك» وإن كان غير متناه لأن للسلسلة علة تكون سبباً للسلسلة الغير المتناهية. وقو[illegible]: «في جهة اللاّ نهاية» أي وهو محال. وقوله: «فمعيار الفرق...» أي الفرق بين التصاعد والتنازل. [illegible]وله: «في مرتبة ذات المعلول» وذلك ليحصل المعلول. وقوله: «لا علىٰ إثبات الانقطاع في هذه الجهة» وفيه أن برهان التضايف تام لا يخدش عليه كما أشرنا إليه آنفاً.

*فصل (٥)

في الدلالة علىٰ تناهي العلل كلّها

*البراهين المذكورة دلّت علىٰ أنّ العلل من الوجوه كلّها متناهية، وأنّ في كلّ منها مبدأ أول، وأنّ مبدأ الجميع واحد، وذلك لأنّ الفاعل والغاية لكلّ شيء هما أقدم من المادّة والصورة بل الغاية أقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية، لأنّ الغاية علّة فاعلية لكون الشيء فاعلاً، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادّية والصورية لأنّهما أقدم من هاتين، *علىٰ أنّ الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية، فالبيان الدال علىٰ تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع

---

* قوله: «فصل في الدلالة...» إعلم أن الفخر الرازي حرّر مطالب الفصلين الأول والثاني من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في عدة فصول من المباحث المشرقية، والمصنف جعل تلك الفصول من المباحث علىٰ نظم خاصّ وأتىٰ بها في هذا الفصل وبالجملة عبارات هذا الفصل من المباحث المشرقية وعبارات المباحث تحرير الفصلين من إلهيات الشفاء، إلّا أن حلّ العقد الآتي سيما خاتمته «حكمة مشرقية» من إفاداته علىٰ ما يأتي بيان كل واحد منها. فراجع المباحث (ص ٥١٧ ـ ٥٢٣ ط ١ من حيدر آباد الدكن).

* وقوله: «البراهين المذكورة دلت...» تقدير العبارة هكذا: البراهين المذكورة دلّت علىٰ أن العلل كلّها متناهية من الوجوه، أي من البراهين المذكورة. ثم إنه في كلامه هذا ناظر إلىٰ كلام الشيخ في الفصل الأول من المقالة المذكورة حيث قال بعد تقرير برهان الوسط والطرف: «وهذا البيان يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل وإن كان استعمالنا له في العلل الفاعلية (ج ٢ ـ ط ١ ـ ص ٤٧٨).

* قوله: «علىٰ أن الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار» ذلك الاعتبار هو كونها شريكة للعلة التي هي العقل المفارق على البيان الأتم في النمط الأول من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. وقوله: «فالبيان الدال علىٰ تناهي...» تفريع علىٰ جميع ما سبق فصح قوله لتناهي جميع طبقات العلل، فلا تغفل.

طبقات العلل وإن كان أستعمالهم له في العلل الفاعلية.

فلنتعمّد إلىٰ بيان تناهي *العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء وتتقدّمه بالزمان وهو المختصّ بأسم العنصر لأنّه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوّة، فأعلم أوّلاً أنّ الشيء لو حصل بكلّيته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنّه كان عن الأوّل، مثل الإنسان فإنّه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنّه كان عن الإنسان كاتب فإذاً متىٰ كان الشيء متقوّماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنّه لا يقال للمتقوّم إنّه كان عن ذلك المقوِّم. وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنّه لا يقال لذلك الآخر إنّه كان من الأول، فلا يقال إنّه كان من السواد بياض لأنّه ليس شيء من السواد موجوداً في البياض، فإذن متىٰ كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنّه لا يقال للمتأخّر إنّه كان عن المتقدّم، فأمّا إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كلّ أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنّه كان من الأول، مثل ما يقال إنّه كان من الماء هواء، وذلك لأنّ الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكلّيته في الهواء بل وجد جزؤه، وكذلك يقال كان عن الاسود أبيض، وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريراً إلّا إذا وقع فيه تغيّر مّا. ويظهر من هذا أنّ الشيء إنّما يقال له إنّه كان عن شيء آخر إذا كان متقوّماً ببعض أجزائه ومتأخّراً عن بعض أجزائه. ولابدّ أن يجتمع فيه أمران: أحدهما التقوّم ببعض منه والآخر أن لا يجتمع مع بعض

---

* قوله: «العلل التي هي أجزاء...» أي العلل المادية. وقوله: «فاعلم أولاً...» العبارات بأسرها من المباحث (ج١ ـ ص ٥٢٠ ت ط حيدر آباد). وقوله: «فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول» أي بل هو نفس الأول. فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب بل يقال هوهو. وقوله: «إذا كان متقوّماً ببعض أجزائه» ذلك البعض هو المادة. «ومتأخراً عن بعض أجزائه» وهو الصورة. وكذلك قوله التالي «التقوم ببعض منه» وهو المادة. «والآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر» وهو الصورة. وقوله: «قد يراد به الجزء القابل» أي الهيولىٰ الأولىٰ فهي الجزء القابل الحامل للصورة الفعلية. والذي من شأنه أن يصير جزؤه قابلاً لشيء آخر أي الصورة مع مادتها كالماء. وقوله: «فنقول أما بيان تناهي المواد...» العبارات بأسرها من فصل آخر من المباحث (ج١ ـ ص٥٢١). وقوله: «بالمعنى الأوّل» أي الجزء القابل.

آخر، فإذا تقرّر هذا الاصطلاح فقد ظهر أنّ مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة، وقد يراد به الذي من شأنه أن يصير جزؤه قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار هواء فإنّ الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية، فنقول: أمّا بيان تناهي المواد بالمعنى الأوّل فلأنّه لو كان لكلّ قابل قابل آخر لا إلىٰ نهاية لكانت أجزاء الماهيّة الواحدة غير متناهية وذلك محال. وأمّا بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأنّ مادّة الهواء إذا أمكن أن تقبل الصورة المائية فمادّة الماء أيضاً يصحّ أن تقبل الصورة الهوائية فإذاً يصحّ انقلاب كلّ منهما إلى الأخرىٰ، وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين بأن يكون مادّة الأخرىٰ بأولىٰ من الآخر بأن يكون مادّة للأولىٰ بل ليس ولا واحد منهما مقدّماً على الآخر في النوعية، نعم يجوز أن يكون شخص من الماء له تقدّم بشخصيته علىٰ شخص آخر من الهواء، *ونحن لا نمنع من أن تكون لكلّ مادّة مادة أُخرىٰ بهذا المعنىٰ لا إلىٰ نهاية أي يكون كلّ شخص فهو انّما يتولّد من شخص آخر قبله لأنّ هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها *وأمّا تناهي

---

* قوله: «ونحن لا نمنع أن تكون لكل مادة مادة أخرىٰ» وذلك لأنها ليست بمجتمعة في الوجود لتجرى البراهين المذكورة فافهم. وقوله: «كأشخاص الحركة القطعية» فان الحركة القطعية موجودة في الخارج تدريجاً كما يأتي تفصيل البحث عن نحو وجود الحركة في الفصل الحادي عشر من المسلك الثالث المترجم بقوله: «فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة».

* قوله: «وأما تناهي العلل الصورية...» العبارات من المباحث (ج ١ ـ ص ٥٢٣). وقوله: «لم تكن للعلل نهاية» وقد علمت أن عدم نهايتها محال وسلسلة الممكنات تنتهي إلىٰ علة العلل. وقوله: «هداية إعلم...» العبارات بأسرها منقولة من المباحث (ج ١ ـ ص ٥١٧)، والمصنّف غيّر عباراته من غير ضرورة والتغيير يُبعّد عن المقصود وعبارات المباحث أفصح واتم نطقاً. وقوله: «إعلم أنّ المادة أي الذي يحصل فيه إمكان...» المادة هي المحل الحامل مطلقاً سواء كانت الهيولىٰ أو هي مع صوُرة، ولذا ذكّر الموصول وضمير الصلة. وعبارة المباحث هكذا: «المادة عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء مثل الخشب للسرير والحديد للسيف...» والإمكان هو الإمكان الاستعدادي. وقوله: «لأنّ الحامل للإمكان...» هذا الحامل هو المادة المذكورة بمعنى المحل. وقوله: «لم يكن هذا الحادث صورة مقوِّمة...» بل كصفة اللون والطعم العارضة على الماء

العلل الصورية فلوجهين: أحدهما أنّ الصورة الأخيرة تكون علّة للصورة السابقة فلو لم تكن للصور نهاية لم تكن للعلل نهاية، وثانيهما أنّ الصور أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون لماهية واحدة أجزاء غير متناهية.

هداية:

إعلم أنّ المادة أي الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء علىٰ قسمين، لأنّ الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها إمّا أن يكون موجباً لزوال شيء كان ثابتاً من قبل أو لا، فإن لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقوّمة لأنها لو كانت صورة مقوّمة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجاً إلىٰ صورة أخرىٰ مقوّمة، ثمّ تلك الصورة إمّا أن تبقىٰ مع هذه الصورة الحادثة أو لا تبقىٰ فإن بقيت فالحامل متقوّم بتلك الصورة فلا حاجة له إلىٰ هذه الحادثة، فتكون هذه عرضاً لا صورة، وإمّا أن كان حدوث هذه الصفة موجباً لزوال الصورة المتقدّمة المقوّمة كان حدوثها موجباً لزوال شيء وقد فرضنا أنّه ليس كذلك، فثبت أنّ كلّ صفة تحدث في محلّ ولا تكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصّور *وقد علم أنّ

مثلاً. وقوله: «لأنها لو كانت صورة مقومة...» أي صورة مقوّمة للهيولىٰ لكان الحامل أي ذلك المحل محتاجاً...الخ. وقوله: «فتكون هذه عرضاً» أي هذه التي حدثت تكون عرضاً لا صورة.

* قوله: «وقد علم أن صفات...» عبارة المباحث كذلك: «وقد عرفت أن كلّ عرض يحدث في المحل لا علىٰ سبيل القسر ولا علىٰ سبيل العرض فذلك لأجل أن تلك الصورة المقوّمة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون تلك الصورة كمالاً أولاً، ويكون ذلك العرض كمالاً ثانياً، والصور بطباعها متوجهة إلىٰ تحصيل كمالاتها من الأعراض...» (٥١٨ ـ ج ١ ـ ط ١).

ثم قوله: «قد علم» لا يصحّ في هذا الكتاب لأن بحثه لم يجئ بعدُ. بخلاف ما في المباحث حيث قال: «وقد عرفت» لأن بحثه قد تقدّم فيه.

تحقيق الكلام في الكمال الأول والثاني يطلب في الفصل الأول من نفس الشفاء (ص ٢٧٨ ـ ج ١ ـ ط ١ من الحجري). وفي الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه (ص ٦٤ ـ ط شيخ رضا). وأوائل كتاب النفس من هذا الكتاب أعني به الأسفار. وفي أوائل النمط الثالث من الإشارات وشرح المحقق الثاني عليه؛

صفات الشيء إن لم تكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع، فتكون هناك صورة مقوّمة للمحلّ مقتضية لذلك العرض فهي كمال أوّل وذلك العرض كمال ثانٍ والصور بطباعها متّجهة إلىٰ تحصيل كمالاتها من الأعراض، اللّهمّ إلّا لمانع أو عدم شرط، أمّا الأوّل فكالأمراض المذبلة، وأمّا الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس، ثمّ إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتّىٰ يتوجّه من تلك الكمالات مرّة أخرىٰ إلىٰ طرف النقصان لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجّهاً إلىٰ شيء وصرفاً عنه، فثبت بالبرهان أنّ كلّ صفة تحدث في المحلّ من غير أن يكون حدوثها مزيلاً لشيء عن ذلك المحلّ فإنّه بطبعه متحرّك إليها وإنّه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرّك عنها،مثاله إنّ الصبي يتحرّك إلىٰ الرجولية وبعد صيرورته رجلاً يستحيل أن ينتقل إلى المنوية.

*عقد وحل:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالاً وهو ان النفس الخالية من جميع الاعتقادات قد تعتقد في بعض المسائل اعتقاداً خطأً فلا يكون ذلك الاعتقاد

وإن شئت فراجع شرح العين الثانية من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» فإنّ كّل الصيد في جوف الفرا.

وقوله: «إلىٰ تحصيل كمالاتها من الأعراض» أي كمالاتها الثانيّة. وقوله: «مثاله أن الصبي يتحرك...» والصواب من سياق العبارة ان يقال: «مثاله أن الصبيّ يتحرك... أن ينتقل إلى الصّبا» لا إلى المنوية، كما في المباحث. نعم لو قال إنّ المنّي مكان أن الصبيّ لكان التعبير بالمنّوية صحيحاً.

* قوله: «عَقْد وحلّ» في عدة نسخ مخطوطة «عقدة وحلّ». قوله: «قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالاً» الإشكال هو العقد المذكور قد أورده الشيخ في الفصل الثاني من ثامنة إلهيات الشفاء حيث قال في ذكر شكوك حلول القسمين المذكورين ما هذا لفظه: «وأيضاً فإنه ليس كل خروج عن استعداد صرف إلىٰ فعل استكمالاً فإن النفس تعتقد الرأي الخطاء فيخرج إلى الفعل فيه من القوة ويكون ليس علىٰ سبيل الاستكمال، ولا أيضاً علىٰ سبيل الاستحالة» (ص ٤٨١ ـ ج ٢ ـ ط ١ من الحجري)، ولكن الشيخ لم يتعرّض لجوابه هاهنا وإن كان الحل الذي أتىٰ به المصنف هو أيضاً من إفادات الشيخ في مواضع أخرىٰ.

آستكمالاً فقد آنتقض قولكم إنّ كلّ صفة حصلت في محلّ بحيث لا يكون حصولها سبباً لزوال أمر فحصولها آستكمال.

*أقول: بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع آستكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية: والوجود خير من العدم. وإنّما شرّيّته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختصّ بالقوّة العاقلة كالكيفية السمية، فإنّها كمال للعنصر وآفة للصّورة الحيوانية، بل كلّ صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوَى النفسانية وإنّما يوجب نقصاناً للقوّة الغالبة عليها وهي العقلية فالجهل المركّب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيأة النفسانية التخيلية، والذي لا كمالية فيه أصلاً هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة. *وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحلّ موجباً لزوال شيء عنه، فذلك الشيء قد يكون صورة مقوّمة كالهوائية إذا حدثت توجب زوال المائية عن المحلّ، وقد يكون كيفية كما أنّ حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمّية وشكلاً والكلّ واضح، وبالجملة فمن حكم

---

* قوله: «أقول: بل حصول الاعتقاد...» شروع في حل العقد. إعلم أن ما قاله صاحب الأسفار في بيان الحلّ هو من إفادات الشيخ الرئيس في كتبه القيّمة كما في الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: «فصل في العناية، وبيان كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي» (ج ٢ ـ ط ١ من الرحلي ـ ص ٥٣٨)؛ وفي الفصل التاسع من النمط الثامن من الإشارات «تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير...» ففي الموضع الأول يبحث عن وجوه الشر، وفي الثاني يبحث عن أن كمال قوة هو ما يحصل لها من مناسباتها مثل أن كمال القوة الغضبية أنّ تتكيف النفس بكيفيّة غلبةٍ أو كيفية شعورٍ بأذى يحصل في المغضوب عليه.

وقوله: «لأجل بطلان الاستعداد» أي بطلان استعداد النفس. وقوله: «فإنها كمال للعنصر...» أي كمال للعنصر الحامل للكيفية السمّية.

* قوله: «وأما القسم الآخر...» أي القسم الآخر من القسمين المذكورين في أول الهداية حيث قال: «إعلم أن المادة أي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين...». ثم العبارة منقولة من المباحث (ص ٥١٨ و ٥١٩ من ج ١ ـ ط ١). وقوله: «بخلاف القسم الأول» القسم الأول هو أن لا يكون حدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه.

هذا القسم صحّـة الانعكاس لأنّ المادّة إذا أنقلبت من المائية إلى الهوائية صحّ أنقلابها بالعكس مرّة أخرىٰ، بخلاف القسم الأول لأنّ ماهيّة الشيء لا تنقلب ولا تتبدّل فخرج ممّا بينّاه أنّ كلّ ما كان من القسم الأوّل فإنّ الانقلاب فيه ممتنع، وكلّ ما كان من القسم الثاني فإنّ الانقلاب فيه واجب.

*ولقائل أن يقول: هذا الحصر باطل فإنّ تكوّن الكائنات من العناصر ليس من القسم الأوّل لأنّ هذا القسم يمتنع أنعكاسه، وهاهنا يجوز الانعكاس لأنّ العناصر كما أنّها تصير حيواناً ونباتاً فهما أيضاً يصيران عناصر، وليس أيضاً من القسم الثاني فإنّ من شأن هذا القسم أن يكون الوصف الطارئ مزيلاً لوصف كان موجوداً وهذا ليس كذلك إذ ليس حدوثها سبباً لزوال وصف يضادّها.

فالجواب انّ العنصر المفرد غير مستعدّ لقبول الصورة الحيوانية مثلاً بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلّا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية، فتكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصحّ فيه الانعكاس، وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية أستكمالاً لذلك المزاج، وهو مثل الصبي إذا صار رجلاً فلا جرم يتحرّك إليه بالطبع ولا يتحرّك عنه البتة، فإنّ الحيوانية لا تتحرّك قطّ حتّىٰ يصير مجرّد مزاج كما لا يتحرّك الرجل حتّىٰ يصير صبيّاً وجنيناً، فإذن قد حصل في تكوّن الحيوان مجموع

---

* قوله: «ولقائل أن يقول:...» العبارة منقولة من المباحث (ص ٥١٩ ـ ج ١). وقوله: «لأن هذا القسم...» أي القسم الأول يمتنـع انعكـاسه، وأيضاً كان الحادث المكوّن عرضاً كالطعم واللّون، وهاهنا أي تكوّن الكائنات من العناصر يجوز فيه الانعكاس لأن كل كائن فاسد. وقوله: «فإنّ من شأن هذا القسم...» فإن من شأن القسم الثاني...الخ. وقوله: «وهذا ليس كذلك...» هذا إشارة إلىٰ تكوّن الكائنات وهو ليس كذلك إذ ليس حدوثها ـ أي حدوث الكائنات سبباً لزوال وصف يضـادهـا. وعبارة المباحث كذلك: «وهذا ليس كذلك لأنه ليس حدوث الصور النباتية والحيوانية سبباً لزوال وصف يضادها فبطل هذا الحصر. وقوله: «والعنصر المفرد» والعنصر المفرد كالماء البسـيط وأخواته. وقوله: «وهي مزيلة للكيفيّات الصرفة...» أي مزيلة لسورتها أو صورها أيضاً بحدوث صورة متوسطة علىٰ ما يأتي تحقيقه في الفصل الرابع عشر من الفن السادس من الجواهر والأعراض. «فلا جرم يصحّ فيه الانعكاس» فحينئذ يكون من القسم الثاني.

القسمين المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما. *قسمة ثانية للمادّة أنّ الحامل للصورة إمّا أن يكون حاملاً لها بوحدانيته أو بمشاركة غيره، فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية، والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع وتركيب، فإمّا أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا معها، والذي لابدّ فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية بأستحالة واحدة، وقد ينتهي إلى الغاية بأستحالات كثيرة، وأمّا الذي لا يعتبر فيه الاستحالة فهو كحصول هَيأة القياس من أجتماع المقدّمات وحصول الهيأة العدديّة من أجتماع الوحدات وحصول بدن الانسان من اجتماع الاعضاء، ثمّ قد تكون بتلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة، وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع.

*حكمة مشرقية:

أقول: من أمعن في النظر يعلم أنّ كلّ مادّة لا تقع فيها أستحالة عند حدوث

---

* قوله: «قسمة ثانية للمادة» العبارات بأسرها منقولة من المباحث هكذا: «ثم انه يمكن تقسيم المادة على وجهين: الأول أن نقول الحامل إذا حدثت فيه صفة لحدوث تلك الصفة... القسم الثاني أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملاً لها بوحدانيّتها، أو بمشاركة غيرها...» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٥١٧ و ٥١٩). تذكير الضمائر بلحاظ لفظ الحامل، وتأنيثها بلحاظ معناه وهو الهيولى. وقوله: «فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع...» أي تلك الأشياء الحاملة للصورة. وقوله: «باستحالة واحدة...» كالدّم مثلاً؛ وباستحالات كثيرة كالحنطة مثلاً. وقوله: «حصول الهيئة العددية...» كالعشرة مثلاً، وباقي العبارات ظاهرة المعنى.

* قوله: «حكمة مشرقية...» تحقيق عالٍ سامٍ وحكمة متعالية صدرت عن مشرق الأفق الأعلى قلّ من استضاء بضوئها واستنار بنورها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. يثبت فيها أمران عظيمان: أحدهما أن الحركة واقعة في مقولة الجوهر، وثانيهما أن الجواهر الطبيعيّة متوجهة بطبائعها الجوهرية وحركتها الجوهرية إلى جانب الملكوت الأعلى. والثاني متفرع على الأول حقيقة. وهذا المبحث عظيم النفع جداً وهو أصل رصين وأساس قويم تبتنى عليه مسائل الحركة في الجوهر الآتية.

وقوله: «ان كل مادة لا يقع فيه...» أي كل محل فتارة أنثى بضمير مذكر بلحاظ معنى المادة، وأخرى بمؤنث بلحاظ صورتها. والاستحالة هي زوال الصورة إما بحدوث كيفية مزاجيّة مزيلة

صفة لها فليست لها طبيعة محصّلة، وأنّ كلّ مالها طبيعة محصّلة لا تصير مادّة لشيء آخر إلّا بعد زوال طبيعته، ويعلم من ذلك أنّ العناصر لابدّ وأن تزول صورتها بالقاصر حتّىٰ تصير مادّة لصورة أخرىٰ معدنية أو نباتية أو حَيوانية إذ الشيء لايتحرّك بالطبع إلىٰ ما يباينه ويخالفه إلّا إلىٰ ما يكمله ويقويه، فإنّ النارية تضادّ الصورة الحيوانية والضعف، فلا يتحرّك إلّا إلىٰ ما يكمله ويقويه، فإنّ النارية تضادّ الصورة الحيوانية لأنّ النارية ممّا يحرقها ويفسدها، وكذا المائية إذا أستولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر، فلم يتحرّك شيء منها ولا كلّها إلى الحيوانية *بل المادّة المخلّاة

للكيفيات الصرفة القوية المفردة، وإما بنحو الخلع واللبُس. وقوله: «ليست لها طبيعة محصلة» أي ليست لها صورة نوعية. وقوله: «وان كل ما لها...» أي أن كل ما من العناصر لها طبيعة ، بسيطة محصّلة.

* قولـه: «بل المادة المخلاة عنها...» أي المادة المخلاة عن الصورة الحيوانية بيد القوة الفاعلة وهي صورةٌ مّا، المحركة إياها أي المحركة تلك المادة نحو الكمال. وقوله: «وأيضاً وجود العرض تابع...» المراد من العرض هاهنا هو الكيفية المزاجية. وقوله: «وقد أبطلنا...» أي في ما مرّ آنفاً وهو قوله: «إذ الشيء لا يتحرك إلىٰ ما يباينه... الخ. وقوله: «فثبت أن في مادة العناصر صورةً من جنسها...» أي صورة متوسطة متجددة آناً فآناً، وهي من جنس تلك العناصر أي جوهر مثلها، وإن لم تكن من نوعها. وقوله: إذ الطبيعة لا تتخطىٰ...» وذلك لبطلان الطفرة.

ثم لنا كلمة مفردة في بعض مصنّفاتنا الأخرىٰ حول هذه الحكمة المشرقية في بيان الأمرين المذكورين يليق الإتيان بها في المقام، وهي ما يأتي:

كلمـه ـ در آخر فصل پنجم مرحله ششم اسفار در تحت عنوان «حكمة مشرقيّة» كه در حقيقت باب ورودی مباحث در حركت جوهری است، دو مطلب بسيار شريف را افاده فرموده است: يكی حركت در جوهر، و ديگر توجّه اشياء طبيعی به طبائع و سرشتشان بسوی ملكوت أعلی.

عنوان «حكمة مشرقية» تشبيه معقول به محسوس است كه همانطور در عالم شهادت مطلقه مثلاً خورشيد از خاور برمی‌آيد و روی افق را روشن می‌كند، ما فوق عالم طبيعت نيز نسبت به عالم طبيعت مشرق آنست كه آثار وجودی عالم طبيعت و نور و بهاء آن همه از آنسوئی است، لذا در صحف علمی مطلب بلندی را كه فوق مسائل رائج است و روشن‌كننده افكار و عقول مدينه فاضله انسانی است مشرقی می‌خوانند.

....

در نیل به مراد این حکمت مشرقی به امور ذیل باید توجّه داشت:

١ ـ حرکت در مقولات کم و کیف و این و وضع، و عدم حرکت در مقولات متی و ان یفعل وان ینفعل و اضافه و جده اتفاقی همگان است؛ امّا حرکت در مقوله جوهر، مشاء متأخر آن را انکار دارند، و صاحب اسفار و حکمای بعد از وی قائل بدانند. متألّه سبزواری در غرر نیکو فرموده است:

وجـــوهـــرية لديـنـــا واقـعـــة إذ كانـت الأعـــراض كلاّ تابعـة

٢ ـ در هیولای نخستین استحاله نیست، بدین معنی که بسبب عروض صفتي ـ یعنی به حدوث صورت نوعی بسیط ـ بر هیولی، استحاله و زوال به صورت پیشین که هیولی دارای آن بود روی می‌آورد نه به خود هیولی، پس هیولی را طبیعت محصله یعنی صورت نوعیه نیست «كل مادّة (يعني كل محل) لاتقع فيه استحالة (وزوال صورة) عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصّلة (أي صورة نوعية) ».

٣ ـ صورت محصله ـ یعنی صورت نوعیه بسیطه ـ به حدوث و عروض صورت محصله نوعیه بسیطه دیگر بروی استحاله می‌شود که یا خلع و لُبس است، و یا کیفیّت صرفه قویه آن به حدوث کیفیّت مزاجیه زایل می‌شود، یعنی کیفیّت مزاجیه مزیل سورت کیفیّت صرفه قویه آنست.

٤ ـ شیئ بالطبع بسوی مباین خود حرکت نمی‌کند (الشيء لايتحرك بالطبع إلى ما يباينه ويخالفه).

٥ ـ عنصر مفرد که هر یك از آب و اخوات وی است، مستعدّ برای قبول صورت مرکّب معدنی و نباتی و حیوانی نیست، بلکه به امتزاج با عناصر دیگر که مزاج حاصل شده است مزاج قابل و مستعد برای صور مرکبات می‌شود. «العنصر المفرد غير مستعدّ لقبول الصورة الحيوانية مثلاً، بل لايحصل ذلك الاستعداد إلاّ عند حدوث كيفيّة مزاجية».

وبعبارت دیگر: هر یك از عناصر را طبیعت بسیطه محصله است که ماده و محل شیئ دیگر ـ یعنی صورت مرکب معدنی و نباتی و حیوانی ـ نمی‌شود، مگر بعد از زوال طبیعتش بقاسری که از امتزاج با عناصر دیگر مزاج قابل صور مرکبات حاصل می‌شود. «كل ما (من العناصر) لها طبيعة (بسيطة) محصلة لاتصير مادة لشيء آخر إلاّ بعد زوال طبيعتها».

٦ ـ حرکت استکمالی لُبس فوق لُبس است، مانند حرکت نفس ناطقه مثلاً در اشتداد وجودیش به تحصیل حقائق و معارف. (العناصر لابدّ وأن تزول صورتها بالقاسر حتى تصير مادة

....

لصورة أخری معدنیة أو نباتیة أو حیوانیة إذ الشيء لایتحرك بالطبع إلی ما یباینه ویخالفه إلّا ما یتعلّق بمجرّد الکمال والنقص والقوّة والضعف فلا یتحرك إلّا إلی مایکمّله ویقوّیه).

۷ ـ کیفیّت مزاجیه که از تفاعل عناصر حاصل می‌شود عرض است.

۸ ـ عرض تابع جوهر است و برای جوهر بمنزلت آلت است، وآن را فعل جوهری نتواند بود «العرض تابع لوجود أمر جوهري صوري ولا یفعل فعلاً جوهریاً، ولا یحرّك المادة إلی جهة إلّا علی نحو الإعداد أو علی نحو الآلیة».

۹ ـ شیئ ـ مثلاً طبیعت ـ تا جمیع انحاء کمالات مادونش را استیفاء نکرده است به مرتبه بالاتر حرکت نمی‌کند زیرا که طفره محال است. «الطبیعة لاتتخطّیٰ الی مرتبة من الکمال إلّا وتتخطّیٰ قبل ذلك إلی ما دونها من المراتب».

۱۰ ـ مبدأ قریب مباشر حرکت مطلقاً ـ چه حرکت طبیعی و چه حرکت ارادی و چه حرکت قسری ـ طبیعت است.

با توجه داشتن به امور یادشده گوئیم: هر یك از صور معدنی و نباتی و حیوانی مباین با هر یك از صور عناصر است، و حال این که عناصر بسوی آنها در حرکت‌اند و به صور آنها درمی‌آیند، و این حرکت به بیان امر نهم استکمالی است؛ و به حکم امر هفتم و هشتم کیفیّت مزاجیه چون عرض است در حرکت استکمالی طبائع عناصر بسوی صور معدنی و نباتی و حیوانی نقش فاعلی ندارد؛ و به حکم امر دوم هیولی نیز نقش فاعلی ندارد، یعنی هیولای اولی چون طبیعت محصّله نوعیه ندارد لا جرم رأساً از وصف امتزاج و کیفیّت مزاجی خارج است و این وصف صور نوعیه را است هر چند که هیولی کمال قابلی دارد؛ و به حکم امر پنجم عنصر مفرد هم مستعدّ برای قبول صورت مرکب معدنی و نباتی و حیوانی نیست، یعنی تك‌تك عناصر بسوی معدن و نبات و حیوان حرکت نمی‌کند؛ علاوه این که به حکم امر چهارم شیئ بسوی مباین خود بالطبع حرکت نمی‌کند؛ لا جرم به حکم امر سوم بر اثر امتزاج عناصر با یکدیگر، و فعل و انفعال آنها در یکدیگر کیفیّت مزاجیّه‌ای برای آنها حادث می‌شود که مزایل کیفیّات صرفه هر یك است ـ یعنی سورت و صورت هر یك بدان زائل می‌شود ـ و صورت متوسطه‌ای جوهری از عروض کیفیّت مزاجیه بدانها حادث می‌شود که ماده قابل صورت معدنی و نباتی و حیوانی می‌گردد و حکم ششم در آن جاری است؛ و این صورت متوسطه جوهری قوّه فاعله طبیعی است که مبدأ مباشر قریب حرکت استکمالی است که حکم امر دهم بود، و این قوّه فاعله طبیعی در کار است که «صورةٌ مّا جوهریة» است که از تفاعل طبائع عناصر همواره از

عنها بيد القوّة الفاعلة المحرّكة إيّاها نحو الكمال وتلك القوّة لا محالة جوهرية ليست كما ظنّ أنّها هي الكيفية المزاجية علىٰ ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره إذ العرض لا يفعل فعلاً جوهرياً، ولا يحرّك المادّة إلىٰ جهة إلّا علىٰ نحو الإعداد أو علىٰ نحو الآلية وكلامنا في المحرّك الفاعلي. وأيضاً وجود العرض تابع لوجود أمر جوهري صوري، فصور العناصر أحقّ بأن تفعل فعلاً أو تحريكاً من كيفياتها

آغاز حركت تا صورت حيواني مثلا به نحو تصرمّ و تجدّد آن فآن متحقّق و متحصّل است، و هر چند از نوع هيچ يك از طبائع عناصر نيست و لكن از جنس آنها است، بدين معنى كه هر يك از آنها صورت جوهرى دارند و اين صورت متوسطه نيز طبيعت جوهرى دارد و جوهر است كه مبدأ مباشر حركت است، و حركت بذاتها متجدّد است، و مبدأ مباشر متجدّد بالذات بايد بالطبع متجدّد باشد، پس هم جوهر طبيعى در حركت است، و هم اشياء طبيعى بطبايعشان بسوى ملكوت اعلى متوجّه‌اند و كاروانى بسوى او در حركت‌اند. والحمد لله ربّ العالمين.

ومتألّه سبزوارى در شرح غرر افاده فرموده است: «الطبع المتبوع للأعراض إن يثبت ويكن قارّاً فينسدّ باب العطاء لأنّ هذه المتجدّدات العَرَضيّة لاتليق لأن تستند إلى الحق القديم الذي لا حالة منتظرة للملائكة مقرّبيه فكيف لجنابه تعالىٰ.

تبصـره ـ در آغاز دعاى أوّل صحيفه سجّاديه آمده است: «ثمّ سلك بهم طريق إرادته، وبعثهم في سبيل محبّتهم...».

حضرت استاد علّامه شعرانى ـ قدّس سرّه الشريف ـ در «ترجمه و شرح فارسى صحيفه» در ترجمه و بيان آن فرموده است:

«آنگـاه در راهى كه خود خواست آنهـا را سالك گردانيد، و در طريق محبّت خويش برانگيخت. اشاره به حركت جوهرى است و اين كه غايت خلق اوست. همه چيز در حركت جوياى اويند، منه المبدأ وإليه المصير:

همه هستند سرگردان چو پرگار پديد آرنده خود را طلبگار

همه مى‌كوشند تا به كمالى رسند و خود را مانند كاملتر از خود سازند، غير از واجب الوجود كه كامل است؛ پس او غاية الغايات و منتهىٰ همه حركات است و هر ناقص طالب كمال خود را سوى او مى‌كشاند» (ص ١٦ ـ ط ١).

پس بدان كه آنچه در اين كلمه پيش از تبصره تقرير كرده‌ايم شرح دلاراى آن عبارات والاى جناب امام سيّد السّاجدين و زين العابدين علىّ بن الحسين ـ عليهما السّلام ـ است، فاغتنم.

لأنّها بمنزلة الآلة كما عرفت في الميل، ونحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمراً محركاً للمادّة إلى الحيوانية؛ فثبت أنَّ في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها تتحرّك إلىٰ جانب الكمال الحيواني بعد طيّ المعدنية والنباتية، إذ الطبيعة لا تتخطّىٰ إلىٰ مرتبة من الكمال إلاّ وتتخطّىٰ قبل ذلك إلىٰ ما دونها من المراتب، فمن هاهنا يظهر أنَّ الحركة واقعة في مقولة الجوهر، وأنَّ الأشياء متوجّهة إلىٰ جانب الملكوت الأعلىٰ بطبائعها إذا لم يعقها عائق وستأتي زيادة أنكشاف لما يتعلّق بهذا المقصد في مباحث الغاية إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

*فصل (٦)

في أنّ البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً؟

المشهـور من الحكـماء أمتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد، وأحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادّتها، هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخّرون علىٰ جوازه مطلقاً.

والتحقيق أنَّ القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثّر فالشيء لا يتأثّر عن نفسه، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه، وأمّا

* قوله: «فصل في أن البسيط...» النظر الأهمّ في هذا الفصل هو أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه، ثمّ التوجه إلىٰ أصل قويم هو ضابطة تامة كثيرة الجدوىٰ، وذلك الأصل هو اشتراك اسم القابل بين القابل بمعنى الاستعداد الانفعالي التأثّري التجدّدي، وبين القابل بمعنىٰ مطلق الاتصاف وقد أهدينا إليك كلمة فريدة في ذلك من كتابنا في الكلمات في تعليقة علىٰ أول الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ في أن واجب الوجود إنيته ماهيّته فراجع. ثم المصنف في عبارات هذا الفصل ناظر إلى المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ١ ـ ص ٥١٥ ـ ط حيدر آباد الدكن).

وقوله: «امتناعه مطلقاً في شيء واحد» أي الشيء الواحد البسيط من البسائط. والإطلاق ـ أعني قولـه مطلقـاً ـ في قبال قوله: «والتحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال...». أي المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد بسيط سواء كان القبول بمعنى الانفعال، أو بمعنىٰ مطلق الاتصاف.

إذا كان بمجرّد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة، فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفكّ عنه كلوازم الماهيّات سيّما البسيطة، ففي الجميع ما عنها وما فيها معنىً واحد أي جهة الفاعلية والقابلية فيها واحدة كما صرّح الشيخ في مواضع من التعليقات من أنّ في البسيط عنه وفيه شيءٌ واحد، وهذا لا يختصّ بالبسيط بل المركّب أيضاً يجوز أن تكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها علىٰ سبيل الانفعال والاستكمال، ولعلّ الشيخ إنّما أورد ذكر البسيط *ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية، والحقّ أنّ لوازم الوجودات أيضاً كلوازم الماهيّات في أنّ فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة، كالنار للحرارة، والماء للرطوبة والأرض للكثافة، وكذا حكم المركّبات في خواصّها ولوازمها الذاتية وإنّما الحاجة فيها للمادّة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات، فالنار وإن احتاجت إلى المادّة في حقيقتها وصورتها لكن لا تحتاج إليها في كونها حارّة بأن تتخلل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارّة، كما لا يتخلّل الفاعل أيضاً بينها وبين لازمها، فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارّة أيضاً.

والذي وقع التمسّك به في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً حجّتان:

إحداهما أنّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد.

واعترض عليه الإمام الرازي بأنّا بينّا أنّ المؤثّرية والمتأثّرية ليستا وصفين وجوديين حتّىٰ تفتقرا إلىٰ علّة ولئن سلّمنا فلا نسلّم أنّ الواحد يستحيل عنه صدور

---

* قوله: «ليظهر كونهما...» أي ليظهر كون الفاعلية والقابلية لا يوجبان اختلاف الحيثية في البسيط. وقوله: «وقابلها شيء واحد من جهة واحدة» والجهة الواحدة هي الصورة فقط دون المادة. وقوله: «وكذا حكم المركبات في خواصها...» أي إذا كانت لجهة واحدة. وقوله: «بين كونها ناراً وبين كونها حارة» وذلك لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم. وقوله: «ليستا وصفين وجوديين...» بل المؤثرية والمتأثرية وصفان انتزاعيان. وقوله: «الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان» ولها منشأ انتزاع. وقوله: «والذي استدل به» أي الفخر استدل به. وكذلك قوله: «واعترض» والاستدلال والاعتراض يطلبان في الموضع المذكور من المباحث. وقوله: «باعتبار تأثره عما يوجد المعلول» لفظة ما إشارة إلى الفاعل. وقوله: «الشيء لا يتأثر عن نفسه» أي كما يقول به الحكماء.

أثرين.

أقول: وكلا البحثين مدفوع. أمّا الأول فالبديهة حاكمة بأنّ الافادة والاستفادة صفتان وجوديّتان والمنازع مكابر. والذي ٱستدلّ به على ٱعتباريتهما هو أنّ التأثير لو كان وجودياً لاحتاج إلىٰ تأثير آخر بينه وبين فاعله، وحلّه كما بيّنا في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما، وأمّا الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد.

وٱعترض أيضاً بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر أيضاً، فإن أزيل بٱختلاف الجهة بأنّ الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثّره عمّا يوجد المعلول،قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثّر عن نفسه.

قلنا: هذا أوّل المسألة ولِمَ لا يجوز بٱعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل: الكلام علىٰ تقدير ٱتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً إذ لا ٱتحاد جهة أصلاً لأنّ *المفهومات كلّها متخالفة المعنىٰ، انتهىٰ.

أقول: أمّا صحّة كون الشيء قابلاً لشيءٍ وفاعلاً لشيءٍ آخر فليس ممّا جوّزه الحكماءِ في البسيط حتىٰ يَرْوِيهِ نقضاً عليهم إذ مادّة النقض غير متحقّقة، فانّ الذي يتوهّم نقضاً على القاعدة هو كون العقل متوسّطاً بين الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها، لكن ليس كون المعلول موجوداً بقابليته للوجود أو تأثّر المحلّ به فلا قابليّة ولا مقبوليّة ولا تأثّر هاهنا كما مرّ في مباحث الوجود بل

---

* قوله: «لأنّ المفهومات كلّها...» مثل المحرك والمتحرك والمؤثر والمتأثر وهكذا. وقوله: «بقابليته للوجود» القابل في المقام هو الماهيّة. والمراد أن القابل هاهنا بمعنىٰ مطلق الاتصاف، وظرف عروض الوصف على المعروض والتحليل بينهما وافتراق كل واحد منهما عن الآخر هو وعاء الذهن فقط، بخلاف القابل بمعنى التأثر الانفعالي الاستعدادي فإنّ المعروض فيه متحقق في الخارج قبل عارضه، مستعد لقبول عارضه وانفعاله به فيجب الفرق بينهما.

المجعول هو نفس الوجود لا اتّصاف الماهيّة به وقابليتها له في الواقع، نعم ربما يحلّل الذهن الموجود الممكن إلىٰ ماهيّة ووجود فيحكم بأنّ الماهيّة قابلة للوجود على الوجه الذي مرّ ذكره من أخذ الماهيّة أولاً مجرّدة عن الوجود مطلقاً ثمّ اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلاً لشيء، فظهر أنّ القابلية إذا كانت بأعتبار الذهن فتقع الكثرة ذهنية لا غير. وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكنّ القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثري *جاز أن يكون عين الفعل. وأمّا النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرّد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليّة والمعقوليّة بلا تعدّد الاعتبارين المُكثّرين للذات الموصوفة بهما، فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي، وبما لها من القوّة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي.

الحجّة الثانية أنّ نسبة القابل إلىٰ مقبوله بالإمكان ونسبة الفاعل إلىٰ فعله بالوجوب لأنّ الفاعل التامّ للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه، والقابل لا يستلزمه بل يستصحّه ويمكّن حصولَه فيه، فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكانت نسبته إلىٰ ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان، وتنافي اللّوازم مستلزم لتنافي الملزومات.

أقول: وهذا أيضاً إنّما يجري في القوابل المستعدّة الحاملة لإمكان المقبولات فإنّها تباين القوى الفعّالة، هذا في التركيب الخارجي، وكذا يجري في الماهيّات الحاملة لإمكان الوجودات فإنّها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية، هذا في التركيب الذهني، وأمّا اتّصاف الأشياء بلوازم وجودها أو بلوازم ماهيّاتها فليس هناك نسبة إمكانية إلّا بالمعنى العامّ للإمكان، فعلىٰ ما حقّقناه لا

---

* قوله: «جاز أن يكون عين الفعل» أي فوجود العقل الأول عين فعله الإبداعي، وقابلية ماهيّته لوجوده بمعنىٰ مطلق الاتصاف. وقوله: «لتنافي الملزومات» الملزومات هنا الفاعل والقابل. وقوله: «فإنها تباين القوىٰ» أي القوابل تباينها فلا يجتمع الفاعل مع القابل. وقوله: «فليس هناك نسبة إمكانية...» أي بل نسبة وجوبية وإلّا فلا تلازم، والإمكان بمعناه العام يشمل الوجوب. وقوله: «لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيّته...» أي بل لو كان لعلة خارجية لصحّ ثبوت الملزوم عارياً عن تلك اللوازم.

يرد نقض الحجة بلوازم الماهيّات كما زعمه بعض كالإمام الرازي، وصاحب المطارحات، وكثير من المتأخّرين حيث جوّزوا كون البسيط قابلاً وفاعلاً، مستدلّين علىٰ جوازه بل علىٰ وقوعه بأنّ الماهيّات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد أمّا إنّها علل لتلك اللوازم فلأنّ الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيّته لصحّ ثبوت الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم تكن اللوازم لوازم، هذا خلف وأمّا إنّها متصفة بها فلأنّ تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان حاصل في ماهيّات الممكنات ومنها، والزوجية حاصلة من ماهيّة الأربعة وفيها، وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهيّة المثلث وفيها.

لا يقال: هذه الماهيّات مركّبة فلعلّ منشأ فاعليتها بعض أجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأنّا نقول: أمّا أوّلاً فلأنّ في كلّ مركّب بسيطاً، ولكلّ واحد من بسائطه شيئاً من اللوازم وأقلّها إنّه شيء أو ممكن عام، وأمّا ثانياً فلأنّ الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة، واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع *ليس علّة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع وإلاّ كان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع، وليس القابل أيضاً أحد أجزائه فإنّ السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع، والفاعل

* قوله: «ليس علة لزومه...» أي ليس علة لزوم اللازم أحد أجزاء ذلك المجموع وإلاّ كان اللازم حاصلاً قبل ذلك الاجتماع. وقوله: «وليس القابل أيضاً...» أي ليس القابل كالفاعل علىٰ أحد أجزائه. وقوله: «بل القابل هو المجموع» أي مجموع السطح والأضلاع. وقوله: «صفات انتزاعية كالواجبية» يعني أن تلك الصفات الانتزاعية زائدة على الذات فيكون الواجب فاعلاً وقابلاً. والصفة إما أن تكون متقررةً في الموصوف غير مقتضية لاضافتها إلىٰ غيرها، فهي صفة حقيقية محضة كالحياة؛ وإما أن تكون مقتضية لإضافتها إلىٰ غيرها وليست متقررةً في ذاته، فهي صفة إضافية محضة ككونك يميناً وشمالاً؛ وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً، فهي صفة حقيقية ذات إضافة وهي تنقسم إلىٰ ما لا تتغير بتغير المضاف إليه كالقدرة، وإلىٰ ما تتغير بتغير المضاف إليه كالعلم؛ علىٰ ما بين في الفصل التاسع عشر من النمط السابع من الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه.

أيضاً ذلك المجموع فكان الشيء بأعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب.

ويدلّ أيضاً أنّ للباري ـ عزّ آسمه ـ صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجراها عند الكلّ لأنّ ما لا يجوز كونه زائداً عليه هي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما، فإذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية.

وأيضاً عقله للأشياء عند المعلّم الأوّل وأتباعه كالشيخين أبي نصر وأبي عليّ وغيرهما صور مطابقة للأشياء، والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته ـ تعالىٰ ـ وهي عندهم من لوازم ذاته ـ تعالىٰ ـ وهي أيضاً في ذاته، فالفاعل والقابل هناك واحد.

ومن هاهنا وقع الاشتباه على المتأخّرين سيّما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأيّ معنى كان واحداً، *ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين فوقعوا

---

* قوله: «ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين...» الأمران هما الفاعل والقابل، والقبيلان هما معنيا القابل أي القابل بمعنى الاستعداد الانفعالي التأثري التجددي الخارجي، والقابل بمعنىٰ مطلق الاتصاف. ثم يجب في القبيلين بهذين المعنيين التوجه أيضاً إلى الصفات الانتزاعية الزائدة على الذات، وإلى الصفات الكمالية الحقيقية التي هي عين الذات ـ أعني أن قوله: «في القبيلين» ناظر إلىٰ قبيلي معنى القابل، وقبيلي الصفات الانتزاعية والصفات الحقيقية كليهما ـ فتدبّر. وقوله: «من جهة اشتراك الاسم» أي اشتراك الاسم القابل بين المعنيين المذكورين من الاستعداد الانفعالي الخارجي ومطلق الاتصاف. وقوله: «ليس سبيله هذا السبيل» أي ليس سبيله سبيل لزوم تعدد القابل والفاعل.

تبصرة: ومن ذلك التحقيق الأنيق الذي أفاده المصنف ـ قدّس سرّه ـ علم علة تورّط الأشعرية والكرامية وأترابهما في مهلكة الزيغ في صفاته تعالىٰ حيث اعتقدوا زيادة الصفات على الذات مطلقاً سواء كانت صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجراهما، أو صفات كمالية حقيقية. وتلك العلّة هي توهّم كون الشيء الواحد البسيط فاعلاً وقابلاً، أي لو كانت الصفات عين ذاته تعالىٰ للزم كون الذات فاعلاً لها وقابلاً لها أيضاً والتالي باطل وكذا المقدم. فالصفات زائدة على الذات مطلقاً فلا يلزم ذلك المحذور؛ ولم يعلموا أن برهان عينية الصفات

في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتّىٰ تورّطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية الكمالية، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدّسة وإنّ ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية تعالىٰ عن النقص علوّاً كبيراً، ولم يعلموا أنّ برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية وإثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل، حتّىٰ لو لم يجز في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مُساغ حاشى الجناب الإلهي عن ذلك.

وربما يقال: إيراداً على البرهان المذكور المبتني علىٰ تعدّد جهتي الإمكان والوجوب أنّ معنىٰ قابليّة الشيء لأمر أنّه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب.

ودفعه بأنّ معنى القابلية والاستعداد أنّه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل *وهو المعنى الخاص، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقّق معناه في أحد نوعيه أعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعمّ علىٰ وجه لا يحتمل إلّا الإمكان الخاص فينا في تعيّن الوجوب الذي لا يحتمله، وبالجملة فكون المادّة الحاملة لقوّة وجود الشيء وإمكانه غير القوّة الفاعلة الموجبة له ممّا لا يليق الخلاف فيه بين المحصّلين إذ كلّ من رجع إلىٰ فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصّب يحكم بأنّ الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه.

*فصل (٧)

في أنّ التصوّرات قد تكون مبادئ لحدوث الأشياء

الحقيقية ليس سبيله هذا السبيل. فتبصّر.

* قوله: «وهو المعنى الخاص» أي معنى الإمكان الخاص فينافي الوجوب. وقوله: «فينافي تعيّن الوجوب...» أي ينافي مفهومه الأعم تعيّن الوجوب الذي لا يحتمل هذا الوجوب ذلك المفهوم الأعم.

* قوله: «فصل في أنّ التصورات قد تكون...» هذا الفصل من غرر فصول الكتاب في

أمّا إجمالاً فقد علمت من مباحث القوىٰ وتجدّد الطبائع وغير ذلك بالقوّة القريبة من الفعل أنّ المؤثر في وجود الأجسام وطبائعها يجب أن لا يكون أمراً مفتقراً في قوامه إلى المادّة، وكلّ ما لا تدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادّية، فثبت أنّ مبادئ الكائنات أمور صورية بل تصوّرية.

وأمّا تفصيلاً فنقول: من شأن النفوس أن يحدث من تصوّراتها القوية الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حارّ، وبرودة لا عن بارد، والذي يدلّ عليه أمور:

الأوّل أنّ القـوة المحرّكة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدّين فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلّا لمرجّح، وذلك المرجّح ليس إلّا تصوّره لكون ذلك الفعل لذيذاً أو نافعاً فالمؤثّر في ذلك الترجيح هو ذلك التصوّر، واقتضاؤه لذلك الـترجيح إن توقّف علىٰ آلـة جسـمانية توقف تأثير ذلك التصوّر في تلك الآلة الجسمانية علىٰ آلة جسمانية أخرىٰ ولزم التسلسل وذلك محال فإذاً تأثير تصوّرات النفوس في الأجسام لا يتوقّف علىٰ توسّط الآلات الجسمانية فثبت ما ادّعيناه.

الثاني: سيجيء في مباحث الفلكيات أنّ مبادئ حركاتها هي تصوّراتها وأشواقها.

الثالث أنّا نشاهد من نفوسنا أنّا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع، ومبدأ الإرادة هو التصوّر، وإذا تصوّرنا أمراً ملذّاً مفرّحاً نرجو حصوله أحمرّ

طائفة من مسائل النفس، ويستفاد منه دليل قويم علىٰ تجرّد النفس الناطقة. تفصيل مطالب الفصل يطلب في كتابينا: سرح العيون في شرح العيون، والحجج البالغة علىٰ تجرّد النفس الناطقة.

قوله: «بالقوة القريبة من الفعل» متعلق بقوله فقد علمت. والمصنّف ناظر إلىٰ عبارات الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ج ١ ـ ص ٥٠٨ ـ ط حيدر آباد الدكن) إلّا أن الأمر الثاني من اضافات الأسفار لم يأت به في المباحث. وقوله: «فتحدث حرارة...» أي تحدث حرارة بعد التصور كما لا يخفىٰ. وقوله: «إلّا بالهُوَيْنىٰ» في باب ما تكلّموا به مصغراً من جمهرة ابن دريد: «الهوينى السكون والخفض (ج ٣ ـ ص ٤٤٨). والهيونىٰ بالفارسيّة: آرام».

الوجه وتهيجت الأعضاء، وإذا تصوّرنا أمراً مخوفاً نظنّ وقوعه أصفرّ لون الوجه وأضطرب البدن، وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود، وكذا نشاهد من كون الإنسان متمكّناً من العَدْو علىٰ جذع يلقىٰ على الطريق ثمّ إذا كان موضوعاً في الجسر وتحته هاوية لم يجترئ ان يمشي عليه إلاّ بالهُوَيْنا لأنّه يتخيّل في نفسه صورة السقوط تخيّلاً قويّاً فتطيع قوّته المحرّكة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصوّرات، ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم.

الرابع أنّ المريض إذا أستحكم توهّمه للصحّة فإنّه ربما يصحّ، وإذا أستحكم توهّم الصحيح للمرض فإنّه ربّما يمرض، *ونفس صاحب العين العانية تؤثّر من غير آلة جسمانية، *ويحكىٰ عن حذاق الأطبّاء المعالجة بأمور نفسانية تصوّرية كما يحكىٰ أنّ بعض الملوك أصابه فالج شديد، وعلم الطبيب أنّ العلاج الجسماني لا ينجع فيه، وترصّد للخلوة حتىٰ وجدها ثم أقبل علىٰ الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتّى أضطرب المَلِك أضطراباً شديداً فثارت حرارته الغريزية

---

* قوله: «ونفس صاحب العين العائنة» العائنة مشتقة من العين. والعيون بالفارسيّة: شور چشم. وفي منتهى الأرب: «رجلٌ عيون كصبور: مرد نيك چشم زخم رساننده». وفي حياة الحيوان للسبزواري: «كسانى كه به اصطلاح عوام چشمشان شور است هرچه بنظرشان بيايد چشم مى‌زنند. العين تجعل الرجل في القبر، والإبل في القدر، چشم آدم خبيث مرد را به زير خاك مى‌برد، وتأثير چشم شور شتر را ميان ديگ مى‌برد» (ص ٦٥ ـ ط ١ چاپ سنگى) وفي ترك الإطناب في شرح الشهاب، عنه (ص): «انّ العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر» (الحديث ٧١٥ ـ ص ٦٠٧ من ترجمة القضاعي ـ ط ايران). والروايات في العين العائنة عديدة، راجع في ذلك مادة العين من سفينة البحار ونحوه من كتب الأخبار. وفي الفصل التاسع والعشرين من النمط العاشر من الإشارات: «الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثّر نَهْكاً في المتعجب منه بخاصيّتها...».

* قوله: «ويحكىٰ من حذاق الأطبّاء...» قد تقدّم حكايته في آخر الفصل الثاني من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ في الوجود الذهني من أن ذلك البعض من حذّاق الأطباء هو محمّد بن زكريّا الرازي، وذلك البعض من الملوك هو منصور بن نوح الساماني إلىٰ آخرها.

فيه وٱشتعلت فقـويت علىٰ دفـع المـادّة، ومـا كان لها سبب سوى التصـورات النفسانية. فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا تستبعد أن تبلغ النفس إلىٰ مبلغ في الشـرف والقـوّة إلىٰ *حيث تـبرئ المرضـىٰ وتمرض الأصِحّـاء، وتقلب عنصراً إلىٰ عنصر آخر حتّىٰ تجعل غير النار ناراً، ويحدث بدعائه أمطار وخصب تارة أو زلزلة وخسف تارة، وستعلم أنّ المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور، ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة إلىٰ مواد أبدانها كنسبة النفـوس القـوّية الكلّية إلىٰ مواد أخرىٰ كلّية، كما تصير تصوّرات هذه مبادئ للأمور الجزئيـة فجاز أن تكون تصـوّرات تلك النفـوس مبادئ للأمور العظيمة وإن كان نادراً أو غريباً. ومن هذا القبيل الطّلسمات والنيرنجات *كما قال الشيخ: إنّ للقوى العالية الفعّالة وللقوى السافلة المنفعلة ٱجتماعات علىٰ غرائب. *وممّا يتعلّق

---

* قوله: «حيث تبرئ المرضىٰ وتمرض الأشرار...» ناظر إلىٰ إفادات الشيخ في عدة فصول من عاشر الإشارات سيما الفصل الخامس والعشرين منه حيث قال: «ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب...».

وقـوله: «وستعلم أن المادة للعناصر مشتركة...» أصل قويم حقاً. وقوله: «ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة إلىٰ مواد أبدانها» أي في التدبير والتصرف.

* قوله: «كما قال الشيخ:...» عبارة المباحث هكذا: «ونعم ما قال الشيخ: إنّ للقُوى العالية الفعّالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعاتٍ علىٰ غرائب، وليس الخرق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه أقل من الخرق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب في أمثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقف» (ج ١ ـ ص ٥٠٩ ـ ط حيدر آباد الدكن). والخُرْق بضم الخاء وسكون الراء كالحُمْق لفظاً ومعنىٰ. وقد حُرِّف الحمق في المباحث بالحذق في الموضعين. ونحو كلام الشيخ هذا ما قاله في آخر النمط العاشر من الإشارات: «وليس الخُرْق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعدُ جليّتُهُ دون الخُرقِ في تصديقك بما لم تقم بين يديك بيِّنتُهُ بل عليك الاعتصام بحبل التوقف...».

* قوله: «وممّا يتعلّق بهذا المبحث...» هذا فصل آخر في المباحث المشرقية جعله المصنف تذنيب الفصل الأول وجعلهما فصلاً واحداً (المباحث المشرقية ـ ج ١ ـ ص ٥٠٩).

ثم للفصل التاسع والعشرين من النمط الثالث من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه شأن في البحث عن الرأي الكلي وحصول الأفعال الجزئية.

بهذا المبحث أنَّ الرأي الكلّي لا يكون منشأً لحصول أفعال جزئية، وذلك لأنَّ الكلّي مشترك بين جزئياته بتساوي النسبة إلىٰ كلّ واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سبباً لوقوع واحد منها مع أنَّ نسبته إليه كنسبته إلىٰ غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال.

عقدة وحل:

لقائل أن يقول: كلّ ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي وله ماهيّة كلّية فلابدّ أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادة جزئية *لكنّ الباري ـ سبحانه ـ علمه كلّي وإرادته كلّية عند الحكماء مع اتفاقهم علىٰ أنّهما مبدآن لوجود الممكنات. وبعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصوّرات المبادئ المفارقة عللاً لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين، وتلك التصورات كلّية وهذه الأشياء جزئيات، فما هو المتصوّر عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا، وما هو الحاصل هاهنا غير متصوّر عندهم فبطل قول الفلاسفة.

وحلّه أنَّ الجزئي علىٰ ضربين: أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة، والثاني أن لا مثل له في الوجود وإن فرضه العقل، فما يكون من قبيل الأول فلا تخصّص لواحد منها في الوجود إلّا بأحوال خارجة عن ماهيّاتها

وأمّا العقدة فهي عقدة معقودة جدّاً. وقصارىٰ ما أفاده في الحلّ أن الإمكان الذاتي يكفي في كون المفارقات قابلة لوجودها قبولاً بمعنىٰ مطلق الاتصاف، بخلاف المقارنات لأنها في قبولها الوجود مفتقرة إلى الإمكان الاستعدادي أيضاً. ففي الأوّل تصير الارادة الكلية سبباً لوجود الشخص الجزئي أي المفارق دون الثاني، وهو كما ترىٰ فتدبّر. وقد تقدم في الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ أيضاً أن بعض الممكنات مما لا يأبىٰ مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدإ الأعلىٰ، وبعضها مما لا يكفي مجرد ذاته لذلك (ص ٣٦١).

* قوله: «لكن الباري سبحانه علمه كلي» لكن علمه تعالىٰ بكل واحد علىٰ وجه الكلية والدوام، وأيضاً يعلم أسباب التشخصات لانتهائها إليه، هذا مع قطع النظر عن حضور الكل عنده فتدبّر. وقوله: «فما هو متصور عند الأوائل» المراد من الأوائل المبادئ المفارقة.

ولازم ماهيّاتها، والعقل لا يمكن أن يدركه *إلّا بآلة جسمانية فالإرادة الكلّية لا تنال واحداً منها دون غيره، وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصّص الواحد من الأفراد الفرضية بالوجود لأمر لازم لماهيّته، فللعقل أن يدركه وللإرادة الكلّية أن تناله، لأنّ تخصّصه بالتشخّص ليس بأحوال خارجة عن ذاته، وليست لذاته أمثال ولا اختلاف بينها بالذاتيّات ولا بما هو من قبل الطبيعة.

فنقول: الفيض الكلّي والارادة الكلّية والعناية الأزليّة عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلّا أنّها قد يتخصّص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتاً أو زماناً بأسباب ذاتية أو عرضية، فالذاتية كالوسائط العقلية، والعرضية كالمعدّات تخصّص القوابل كما أنّ إرادة الذاهب إلى الحج سبب للخطوات، وسبب لكلّ خطوة معيّنة بشرط حصول الخطوة المتقدّمة التي وصلت إلىٰ ذلك الحدّ من المسافة، وقد عرفت أنّ العلل المؤثّرة انّما يتخصّص تأثيرها بواسطة علل معدّة مقربة للعلل المؤثرة إلىٰ معلولاتها بعد ما لم تكن قريبة، وانّ ذلك بسبب أنّ قبل كلّ حادث حادث. وهذا إذا كانت أو أمكنت للماهيّة أشخاص كثيرة، وأمّا إذا لم يكن لها إلّا واحد فتصير الإرادة الكلية سبباً لوجود الشخص الجزئي لأنّ إمكانه الذاتي كافٍ في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع *فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لابدّ من حدوث إمكان زائد علىٰ إمكان النوع في مواد شخصيّته.

*فصل (٨)

في أنّ العلّة هي أقوىٰ من معلولها؟

* قوله: «إلّا بآلة جسمانية...» ذلك كإدراك عقلنا الأشياء الجزئية بالقوىٰ. وقوله: «لامر لازم لماهيّته» ذلك الأمر اللازم هو الإمكان الذاتي.

* قوله. «فلا يكفي إمكان نوعها...» أي لا يكفي الإمكان الذاتي لإمكان الشخص بل لا بدّ من حدوث إمكان زائد وهو الإمكان الاستعدادي علىٰ امكان النوع في مواد شخصية.

* قوله: «فصل في أن العلة هل هي...» هذا الفصل ملخص ما في الفصل الثالث من سادسة

البـديهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوىٰ لذاتها من معلولها فيما تقع به العلّية، *وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداءً، والشيخ الرئيس قد فصّل القول في هذه المسـألة بأنّ المعلول إمّا أن يحتاج إلى العلّة لذاته وطبيعته أو لشخصه وهويته والأوّل يقتضي أن تكون العلّة مخالفة له في الماهيّة وإلّا لزم علّية الشيء لنفسه، وأمّا الثاني ككون هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولاً للأب فلا يجوز أن يكون أقوىٰ من العلّة في تلك الطبيعة، *لأنّ تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتّىٰ يقتضيها، ولا يمكن أن تسند إلىٰ زيادة استعداد مادّته لأنّ المادّة باستعدادها قابلة لا فاعلة أو مقتضية، وأمّا أنّه هل يكون مساوياً للعلّة فنقـول: ذلك التساوي *إمّا أن يعتبر في حقيقتيـهما أو في وجوديـهما، فعلى الأوّل إمّا أن تتساوىٰ مادتاهما أم لا، فإن لم تتساويا فإمّا أن تتساويا في قبول ذلك

إلهيات الشفـاء غاية التلخيص لخّصهـا الفخـر الـرازي في المبـاحث المشرقية (ج١ ـ ط١ ـ ص٥٥١ ـ ط حيدر آباد الدكن) ونقلها عنه المصنف هاهنا. ثم الشيخ أحال بعض ما في الفصل المذكور إلى المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

* وقوله: «وفي غيرها» يعني في غير العلة المؤثرة كالمعدّات. وقوله: «لا يمكن الجزم بذلك ابتداءً» بل الحكم الجزم تابع البرهان. وقوله: «مخالفة له في الماهيّة» ككون النفس علة للحركة الاختيارية. فإذا كانت العلة مخالفة له في الماهيّة فلا تساوي بينهما في الوجود إذ الاتحاد في الماهيّة النوعية. وقوله: «وأما الثاني ككون هذه النار...» فالنار علة لوجودها وإلّا لزم كون العلة علة لنفسها لاتفاق العلة والمعلول في الماهيّة.

* وقوله: «لأن تلك الزيادة...» أي الزيادة في المعلول. والزيادة المشار إليها بلفظة تلك مستفادة من لفظة أقوىٰ، لأن المعلول إما مساوٍ للعلة، أو أضعف منها، أو أقوىٰ منها؛ ومعنىٰ الأقوىٰ يقتضي أن يكون في المعلول زيادة، ثم لا سبب لتلك الزيادة إذ الفاعل أي العلة لا يقتضيها، والمادة قابلة لا فاعلة فلا يمكن استناد الزيادة إليها.

* قوله: «إما أن يعتبر في حقيقتيهما» أي في ماهيتيهما. وقوله: «فالأول كالحال...» الأول هو عدم التساوي في المادة والتساوي في قبول الأثر. والحال بمعنى القول أي والأول كالقول في اتباع سطح النار. وقوله: «وأما الثاني فمثل...» الثاني هو قوله: «أو تختلفا». وقوله: «ومن جعل هذا القـدر من الاختـلاف...» أي الاختـلاف بالقـوة والضعف. وقـولـه: «وأما إذا كانت المادتان متساويتين...» أي متساويتين في قبول الأثر.

الأثر أو تختلفا، فالأول كالحال في أتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة، وأمّا الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فإنّ الضوأين مختلفان بالقـوّة والضعف، ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في أختلاف الماهيّة جعلهما نوعين، ومن جعل ذلك أختلافاً في العوارض جعلهما من نوع واحد. وأمّا إذا كانت المادّتان متساويتين فلا يخلو إمّا أن تكون مادّة المنفعل خالية عمّا يعاوق ذلـك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه، والأوّل هو الاستعداد التام وهو علىٰ ثلاثة أقسام: فإنّه إمّا أن يكون في المادّة ما يعين علىٰ ذلك الأثر ويبقىٰ معه مثل تبريد الماء فإنّ فيه قوّة تعين علىٰ هذا الاثر وإمّا أن يكون فيها مـا يعاوق الأثر لكنّه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد، وإمّا أن لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالتفه في قبول الطعوم، ففي هذه الاقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبّهاً تامّاً مثل النار تحيل الماء ناراً، والملح يحيل العسل ملحاً، فإنّ الصـور الجـوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدّة والضعف كما هو المشهور، والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادّة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها، وأمّا إذا كان في المادّة ما يعاوق الأثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخّن من النار لأنّ طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فهاهنا المنفعل أضعف من الفاعل علىٰ كلّ حال، لأنّ في مادة المنفعل معاوقاً عن ذلك الأثر وليس في مادّة الفاعل معاوق، والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لامعه ولهذا فغير النار إذا تسخّن عن النار لا تكون سخونته كسخونتها.

وأمّا الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات تكون سخونتها أقوىٰ من سخونة النار حيث تحترق اليد بها بمجرّد الملاقاة دون النار.

فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة فتصير ملاقاة اليد إيّاها عسرة الزوال هي عن اليد، *وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات

---

* قوله: «وكون النار غير صرفة...» ولذا ترىٰ شعلة السراج ما لا تخالطها أجزاء دخانية يظن أنها ليست بشعلة، كما في الفصل الخامس والعشرين من النمط الثاني من الإشارات من أن أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة بأجرام هوائية وأرضيّة كأسرة إيّاها من حاقّ حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوىٰ من ما يحسّ من النار، وهذا كلّه إذا كان النظر إلىٰ حقيقتي العلّة والمعلول المشتركتين في الماهيّة، وأمّا إذا كان النظر إلىٰ وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدّم والتأخّر لأنّ العلّة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود، فالنار الحاصلة من نار أخرىٰ وإن تساويا في النارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كونها ناراً بل في أنّها موجودة وكذا الأب يتقدّم على الابن لا في كونه إنساناً بل في كونه موجوداً، وأمّا إذا كان المعلول لا يشارك العلّة في الماهيّة ولا في المادة بل في الوجود فالحقّ انّ الوجود في العلّة أقوىٰ وأقدم وأغنىٰ وأوجب، لكنّ الشيخ ذكـر أنّ التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشدّ والأضعف والأقوىٰ والأنقص لأنّ الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلّة والمعلول انّما يكون في أمور ثلاثة: التقدّم والتأخّر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والامكان.

أقـول: لعلّه أراد بالوجـود هاهنا نفس المعنى العـام الّذي *يـقال له الوجـود الإثباتي الّذي يحمل على الماهيّات في الذهن، وتعرض للنسبة بينها وبينه كيفيّة الوجـود والإمكان والإمتناع ولذلك قيّد الوجود في عدم قـبوله للاخـتلاف المـذكور بـقوله مـن حيث هو وجود وأمّا الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنّه ممّا يتفاوت في الشدّة والضعف والقوّة، كيف والشيخ قد صرّح في كثير من مواضع كـتبه بأنّ بعض الموجودات قـويّة الوجـود وبـعضها ضـعيفة كـالزمان والحـركة وأشـباهها. وأيضاً الماهيّة قد تكون مشـتركة بـين الوجـود الذهـني والخـارجـي والتـفاوت بـينهما بالوجودين، ولا شكّ أنّ الخارجي أقوىٰ من الذهـني لأنّـه مـبدأ الآثـار المخـتصّة دون الذهني.

* قـوله: «يقال له الوجـود الإثـباتي...» قـد تـقدّم في الفـصل السـابع مـن المـنهج الأوّل مـن المرحلـة الأولىٰ أنّ الوجـود قد يـطلق ويـراد مـنه المـعنى الانـتزاعـي العـقـلي مـن المعقـولات الثـانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويسمّىٰ بالوجود الإثباتي؛ وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللّاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها.

*فصل (٩)

في أنّه كيف يصحّ قولهم بأنّ العلّة التامّة للشيء المركّب تكون معه؟

إعلم أنّا قد بيّنا *أنّ ماهيّة الشيء هي عين صورته ومَبدأ فَصله الأخير حتّىٰ لو وجدت الصورة مجرّدة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهيّة ذلك الشيء أو المقوّمة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل، *فصـورة الإنسـان مثلًا إذا وجدت قائمة بلا مادّة لكانت مبدأً للنطق والحياة

---

* قوله: «فصل في انه كيف يصح...» هذا الفصل من غرر فصول الكتاب، ويعلم منه أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته. ثم ليس المراد من العلة التامة هاهنا معطي الوجود المؤثر في الفاعلية لأن العلة التامة بهذا المعنىٰ لها معية قيومية بالنسبة إلىٰ معلولها سواء كان بسيطاً أو مركباً. وكذلك ليس المراد من العلة التامة للمركب هاهنا أجزاؤه التي هي العلل المقارنة المادية التي هي عينه، بل المراد هو العلة التامة التي هي الصورة، والصورة مع المركب لأنه قائم بها وليس هو هي حقيقة وإن كانت مستلزمة له في وجودها الكوني. فالغرض من عنوان الفصل أن العلة التامة للشيء المركب أي الصورة يجب أن تكون متقدمة عليه ـ كما أن العلل المقارنة المادية يجب أن تكون عينه ـ، فلم قالوا بأنها تكون معه؟

* وقوله: «ان ماهيّة الشيء هي عين صورته» أي إن حقيقته هي عين صورته وعين مبدإ فصله الأخير بنحو حصول الكثرة في الوحدة والفرق في الجمع. وقوله: «الداخلة في ماهيّته» هذا للصـورة. وقـوله: «أو المقوّمة لوجوده» هذا للفصل. وقوله: «لازمة لذلك الفصل» بنحو برهان الوحدة في الكثرة والجمع في الفرق.

* وقوله: «فصورة الإنسان مثلًا إذا وجدت قائمة بلا مادة...» وفي ذلك أفاد الفارابي في المدينة الفاضلة: «ان المانع للصورة من أن تكون عقلًا وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتىٰ كان الشيء في وجوده غير محتاج إلىٰ مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلًا بالفعل؛ وان المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة» (ص ٩ ط مصر).

وقوله: «لكماليتها وغنائها» أي عند كونها مجردةً عن المادة. وقوله: «عند النقص والقصور»

....

أي عند كونها ممنوّة بالمادة. وقوله: «في نحو وجودها الكوني» أي الصورة في نحو وجودها الكوني فقط تحتاج إلىٰ تلك الأسباب والعلل الطبيعية. وقوله: «وله وحدة طبيعية» يعني أن ذلك الأمر الـوحداني الذي هو الصورة غير تلك العلل المادية بحسب الواقع وإن كان متحداً مع مادته الفعلية وجوداً. ولنا في المقام كلمة مفردة في كتابنا: «الف كلمة وكلمة» نهديها إليك وهي ما يأتي:

كلمه ـ اين كلمه عليا در بيان أصلى قويم است كه: «شيئيّت شيئ به صورتش است نه به ماده‌اش». فارابى در مدينه فاضله فرمايد: «إنّ المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتي كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل؛ وإنّ المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة» (ص ٩ ـ ط مصر). اين كلام كامل فارابى سخنى سخت پايدار و نيك استوار است. صورت عينى عارى از ماده جوهر عاقل است كه عقل و عاقل و معقول است.

هر گاه جوهر عاقلى ممنوّ به ماده طبيعى باشد ـ چنان كه نفس ناطقه انسانى ممنوّ به بدن طبيعى در اين نشأه است ـ در حقيقت با ماده يعنى با بدن است و بدن با اوست نه اين كه مادّه مقوّم حقيقت او باشد بلكه حقيقتش فوق ماده طبيعى است چه آن كه مقوّم اوست از سنخ اوست كه صور علميه و معارف حقّه‌اند زيرا كه هر مغتذى مجانس و مسانخ با غذايش است.

نفس ناطقه مبدأ نطق و حيات و احساس و تغذيه و توليد و تجسيم است. و در نشأه طبيعت همه آنها را إعمال مى‌كند. مثلاً چون مبدأ تجسيم بدن است بدن طبيعى براى خود مى‌سازد و همچنين صفات حيات و احساس را در آن پياده مى‌كند و به تغذيه و توليد بقاى بدن شخصى خود و ابقاى نوع مى‌پردازد. و حافظ وحدت صنع بدنش است چه اين كه بدن طبيعى مركّب از آخشيگها است ـ يعنى اين آخشيگها علل و اسباب تركيب بدن‌اند ـ و بدن طبيعى آن فآن در تبديل و تحوّل است.

و به عبارت ديگر حركت در جوهر طبيعت بدن، و تبدّل در ذات او واقع است لا جرم بدن طبيعى به نحو ابهام متحقّق است و اصل حافظ آن در جميع مراتب تبدّل و حركت صورت نفس ناطقه اوست.

فصل نهم مرحله ششم اسفار در بيان اين كلمه عليا بدين عنوان است: «فصل في أنّه كيف يصح قولهم بأنّ العلّة التامّة للشيء المركّب تكون معه...» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٥٧). بدان كه مراد از علّت تامّه مركّب در عنوان فصل يادشده به معنى معطى‌الوجود نيست چه اين كه علّت تامّه بدين معنى معيّت قيوميه با معلول خود دارد خواه معلول بسيط باشد و خواه مركّب. و نيز

والإحساس والتغذية والتوليد والتجسيم إلّا أنّها لكماليتها وغنائها عن مزاولة هذه الأفاعيل لا تفعلها كما تفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام. وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمّنه.

وإذا عرفت هذا فنقول: الأسباب والعلل انّما تحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنّها الأمر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية، وإذا وجدت *بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركّب منها *ومن

مراد از علّت تامّه مركّب، اجزاى مادّى او كه علل مقوّمه طبيعت مركّب‌اند نيست زيرا كه اين علل مادّى عين مركّب‌اند نه اين كه با او بوده باشند. بلكه مراد از علّت مركّب، صورت مجرّد انسانى است كه علّت بدن مركّب خود است، و در حقيقت بدن مركّب معلول بالعرض اوست و او علّت بالعرض بدن است، لذا صورت با بدن است و انسان به صورتش انسان است. و اين علّت در حقيقت به معنى استلزام است كه انسان در نشأت كونى مستلزم چنين بدن مركّب از آخشيگها است كه فرموده‌اند «العلّة التامّة للشيء المركّب تكون معه» و نگفته‌اند مقدّم برآنست، و اگر عليّت و معلوليت بالذات بود نه بالعرض هرآينه تعبير به تقدّم علّت بر معلولش مى‌كردند پس صورت انسان با بدن است، فتدبّر.

و چون دانسته شد كه شيئيّت شيئ به صورتش است نه به مادّه‌اش، پس بدان كه صورت شيئ فصل حقيقى او است، و فصل در حقيقت حقيقتِ علّت و علّت حقيقى اوست كه فصل حقيقى در حقيقت تمام شيئ است كه فعليت اوست و فعليت نحوه وجود است پس تماميت شيئ به وجود است و وجود فوق مقوله است نه جوهر است و نه عرض و وجودات تطوّرات شئون بارى تعالى هستند، پس بارى تعالى تمام اشياء و صورة الصور به نحو أعلى است، به نكته ٢٣ هزار و يك نكته رجوع شود.

عين بيستم عيون مسائل نفس و شرح آن سرح العيون في شرح العيون، و نيز عين ٦١ و شرح آن، نخستين در اين موضوع است كه غذاى مادّى مُعِدّ نفس براى ساختن بدن خود است، و دومين در اين كه علم و عمل جوهر و مقوّم ذات نفس‌اند؛ اين كلمه با نكته و دو عين يادشده مبيّن و متمّم يكديگرند. اقرأ وارقه؛ و سپس در آنچه فرموده اند: «كلّ كائنٍ فاسدٌ إلّا أن يكون في الكائنِ ما هو غير كائنٍ»، تدبّر بفرما.

* قوله: «بوجود عللها» المراد من العلل هاهنا ـ كما تقدم ـ هو العلل المقارنة المادية التامة للشيء المركب لا العلل المفارقة وإن كان وجوده بوجودها ولكن الكلام في الأولى.

المادّة القريبة من غير أستيناف علّة أخرىٰ له. فبهذا الوجه يقال إنّ العلّة التامّة للمركّب كانت معه في الوجود، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنّ المركّب كما انّه موجود بالعرض علىٰ ما مرّ كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علّة له بالعرض إذ لا أفتقار بالذات له إليها. فأعلم هذا فإنّه من الحكمة المشرقية.

*فصل (١٠)

في أحكام مشتركة بين العلل الأربع

وهي أمور ستة: أحدها، كونها بالذات وبالعرض، فالفاعل بالذات هو الذي

---

* وقوله: «ومن المادة القريبة» أي البدن. وقوله: «من غير استيناف...» وذلك لعدم جواز تخلّل الجعل بين اللازم والملزوم وإلّا لزم انفكاك اللازم عن ملزومه. قوله: «فبهذا الوجه...» أي بحصول المركب مع الصورة يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود، وإن كانت العلة التي هي أجزاؤه عينه. وقوله: «فهذا من باب أخذ ما بالعرض...» ما بالعرض هو المركب، والموجود بالذات هو الصورة لأن حقيقة الصورة هي الموجود. فالمعلول بالعرض أي المركب يجوز أن يكون معاً لما هي علة له بالعرض وهي ذاك الأمر الوحداني الملزوم فالعلة هاهنا بمعنى الاستلزام حقيقةً. وحاصل الجواب أن المركب معلول بالعرض فالصورة علة له بالعرض أيضاً فهي تكون معه فالإنسان إنسان بصورته. ولنا كلمة فاردة في ذلك في كتابنا «الف كلمة وكلمة» تفيدك في المقام.

* قوله: «فصل في أحكام مشتركة...» عبارات هذا الفصل هي عبارات المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٥٤٣)، وعبارات المباحث في الأحكام المشتركة بين العلل الأربع هي خلاصة الفصل الثاني عشر من المقالة الأولىٰ من طبيعيّات الشفاء (ج١ ـ ط ١ من الحجري الرحلي ـ ص ٢٣ ـ إلىٰ ص ٢٥).

وقوله: «مثل السقمونيا...» في بحر الجواهر للهروي: «سَقْمونيا، في تهذيب الأسماء هو بفتح السين وسكون القاف وضمّ الميم وكسر النون مقصورة. وفي المغرب بفتح السين وتخفيف الياء والمد، وهو المحمودة في التقويم. يقال هو لبن حشيشة تشبه اللبلاب حار يابس...». والغرض أنه يفعل فعلاً كإسهال الصفراء، ويكون ذلك الفعل مُزيلاً للحرارة التي تكون مضادة ومانعة للبرودة

لذاته يكون مبدأً للفعل، والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يكون فعله بالذات إزالة ضدّ شيء فينسب إليه وجود الضدّ الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضدّ مثل السقمونيا للتبريد، فإنّ فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها.

والثاني: أن يكون الفاعل مزيلاً للمانع وإن لم يفد مع المنع ضدّاً كمزيل الدعامة فإنّه يقال هو هادم السّقف.

والثالث: أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو بأعتبار بعضها يكون فاعلاً لشيء بالذات، فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض كما يقال: الكاتب يبني أو الباني يكتب أو الأسود يتحرّك.

الرابع: الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شجّ عضواً عند الهبوط، وإنّما عرض له ذلك لأنّ فعله بالذات أن يهبط فأتفق أن وقع العضو في مسافته، ومن هذا القسم حفظ يبوسة الأرض للشكل الغير الكري.

والخامس: أن يكون المقارن للفاعل لا علىٰ سبيل الوجوب يجعل فاعلاً.

وأمّا المادّة بالذات فهي التي بخصوصيّة ذاتها تكون *قابلة للصورة المعيّنة.

التي هي ضدّ الحرارة فيقوى الضدّ الآخر وهو البرودة فتضاف البرودة إلى السقمونيا.

وفي صيدنة البيروني: «سقمونيا لغة يونانية». وفي مخزن الأدوية للعقيلي: سقمونيا بفتح سين وسكون قاف وضم ميم و سكون واو و كسر نون و فتح ياء مثنات تحتانية و الف، بعربى محموده نامند. ماهيت آن شير نباتى است كه در كوهستانها و زمينهاى سنگلاخ مى‌رويد وبر شير شبيه به لبلاب شاخهاى بسيار از يكساق روئيده بقدر سه چهار ذرع بر روى زمين مفروش، ودر بعضى امكنه گاه هست كه راست نيز ايستاده مى‌باشد، و بر ظاهر آن رطوبتى چسبنده كه بدست مى‌چسبد وبرگ آن مانند برگ لبلاب و نرم‌تر و سبزتر و باريكتر از آن، وگل آن سفيد مستدير و ميان‌تهي و ثقيل‌الرائحة، و بيخ آن سفيد بقدر زردك عظيم حجم و كوتاه تر بسطبرى ساعدى و مجوّف و بدبو و پر از شير...».

* قوله: «قابلة للصورة» كالدهن للاشتعال مثلاً. وقوله: «كما يجعل الماء مثلاً مادة للهواء» والمادة بالذات هي مادة الماء. وقوله: «فلما ستعرف» في الفصل الحادي والعشرين من هذه المرحلة.

والتي بالعرض فأمران:

الأوّل: أن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادّة المقبول كما يجعل الماء مثلًا مادة للهواء.

والثاني: أن يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقّف القابلية علّيه فيجعل معه قابلًا كما يقال: الطبيب يتعالج فإنّه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض. وأمّا الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له.وأمّا الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف.

وثانيها،القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد كالنفس وما قبلها، والمتوسّط كالقوّة المحرّكة التي للوتر، وقبلها القوّة الشوقية، وقبلها التصديق أو ما في حكمه، والمادّة القريبة هي التي لا يتوقّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو على حدوث حالة أخرىٰ فيها مثل الأعضاء لصورة البدن، والبعيدة ما لا يكون كذلك إمّا لأنّه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلابد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصّورة، فالأوّل مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بعد أطوار كثيرة. والصورة القريبة كالتربيع للمربع، والبعيدة كذي الزاوية له. والغاية القريبة كالصحّة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء.

وثالثها، الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد، والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين. والعام قد يكون فاعلاً لكل شيء كالواجب تعالىٰ، وقد يكون لبعضها كغيره والمادّة الخاصّة ما لايمكن أن

وقوله: «كالوتر لتحريك الأعضاء» الوتر عضو عصباني يأتي من العضل إلى الاعضاء. وقوله: «كالنفس وما قبلها» يعني بها قبل النفس المفارقات. وقوله: «أو ما في حكمه» ما في حكم التصديق كتوهّم اللذة والألم، وتخيل الموذي والمولم. وبالجملة لابد في الفعل الاختياري من اعتقاد أو رأي فكري تنبعث عنه إرادة جازمة، أو تخيل حيواني شهوي أو غضبي يكون مبدأ لشوق جزئي كما يأتي في الفصل الرابع من المسلك الثالث.

يحلّها إلّا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته. والمادّة العامّة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما. والهيولىٰ الأُولىٰ مادّة للكلّ، وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعاماً مثل الخشب للسرير وغيره.والصورة الخاصّة فهي حدّ الشيء وفصله أو خاصّته، والعامّة *كأجناس تلك.والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلّا من طريق واحد، والعامة هي التي تحصل من طرق متعدّدة.

ورابعها، الكلّي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلّة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كلّ في مقابل نظيره. والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج. *وفي المادّة كذلك. وأمّا في الصورة فلا فرق بين الكلّية والجزئية وبين الخصوص والعموم، وأمّا في الغاية فالجزئي كقبض زيد علىٰ فلان الغريم في حركته المخصوصة، وأمّا الكلّي فكالانتصاف من الظالم.

وخامسها، البسيط والمركّب فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات

---

* قوله: «كأجناس تلك» وأما بالنسبة إلى النوع فالجنس بمنزلة المادة لا الصورة. وقوله: «والغاية الخاصة» كالقرب للخلوص مثلاً. وقوله: «والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة» كإسهال الصفراء للسقمونيا وشرب البنفسج والترنجبين. وقوله: «ورابعها الكلي والجزئي» والجزئي بمعنى المساوي، فتدبّر. وقوله: «والكلي هو أن لا يوازي...» أي الفاعل الكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله أي لا تقارن العلة الشخصية المعلول الشخصي، أو العلة النوعية المعلول النوعي، أو العلة الجنسية المعلول الجنسي، بل يكون أحدهما كلياً والآخر جزئياً مثل الطبيب لهذا العلاج فإن الطبيب كلي وهذا العلاج جزئي، والصانع كلي جنس بالنسبة إلى العلاج وهو كلي نوع، ولا يخفىٰ أن الصانع أعم من العلاج وغيره.

* قوله: «وفي المادة كذلك» مثل هذا الخشب لهذا السرير، والخشب له. وقوله: «فكالانتصاف من الظالم» أي الانتقام من الظالم المطلق. وقوله: «كالعقاقير للترياق» العقاقير اسم يقع علىٰ جميع الأدوية، واحدها عُقّار كزُنّار. وقال الجوهري: الترياق بالكسر دواء السموم فارسي معرب. والعرب يسمون الخمر ترياقاً لأنه يذهب بالغم. وفي بحر الجواهر للهروي: الترياق بالكسر لفظة يونانية مشتقة من تريوق، قال: وفي التلخيص الترياق بفتح التاء. وسمي الأفيون ـ وهو عصارة الخشخاش ترياقاً أيضاً لأنه يبسط الروح البخاري ويحلّله كتسمية الخمر به.

وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركّب منه ما تكون مؤثّريته لاجتماع عدّة أمور إمّا متفقة النوع كعدّة رجال يحركون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوّة الجاذبة والحساسة. والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية، والمركّبة كالعقاقير للترياق. والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركّبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور، *وفيه تأمّل. والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل، والمركّبة هي المطلوب المركّب من أمور كلّ واحد منها غير مستقلّ بالمطلوبية.

وسادسُها، القوّة والفعل فالفاعل بالقوّة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصحّ اشتعالها فيه. والقوّة قد تكون قريبة كقوّة الكاتب المتهيّئ للكتابة عليها، وقد تكون بعيدة كقوّة الصبي عليها. والموضوع قد يكون بالقوّة مثل النطفة لصورة الإنسان، وقد يكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته. وأمّا الصورة فقد تكون بالفعل وذلك عند وجودها، وقد تكون بالقوّة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين. وأمّا كون الغاية بالقوّة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوّة أو بالفعل لأنّ الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته، كما أنّ الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل.

*فصل (١١)
في أنّه هل يجوز
أن تكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء؟

* قوله: «وفيه تأمل» وجه التأمل أن صورة الإنسان هي النفس وهي بسيطة. وقوله: «بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه» كالخشب الرطب مثلاً. وقوله: «لأن الغاية...» يعني أن الغاية صورة وكمال لصورة شيء، ذلك الشيء كالسرير، وتلك الغاية كجلوس العالم عليه مثلاً والجلوس غاية السرير وصورته. وقوله: «كما أن الغاية لشيء...» وقد تقدم تفصيله في الفصل الأول من هذه المرحلة.

* قوله: «فصل في أنه هل يجوز...» في هذا الفصل ناظر إلى كلام الشيخ الإشراقي في

قد جوّزه كثير من الفضلاء والحقّ امتناعه كما ذكره بعض المحقّقين مستدلاً عليه بقوله: لا يجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنّه إن آستقلّ واحد من أجزائه بالعلّية لا يمكن آستناد المعلول إلى الباقي وإلّا إن كان له تأثير في شيء من المعلول *لا في كلّه لأنّه خلاف الفرض كان مركّباً لا بسيطاً، وإن لم يكن لشيء

الفصل الرابع من المقالة الثالثة من القسم الأول من حكمة الإشراق حيث قال: «قاعدة يجوز أن تكون للشيء ـ البسيط ـ علة مركبة من أجزاء...» (ص ٢٥٤ ـ ط ١ من الحجري).

فاعلم أن شيخ الإشراق قائل في المسألة المعنونة في هذا الفصل بالجواز وقد خطّأ من قال بعدم الجواز بقوله: «وأخطأ من منع أن يكون لعلة الشيء ـ البسيط ـ جزءان...»، ثم نقل دليل المانع بالجواز وردّ دليله. وهذا القائل بعدم الجواز هو الذي قال صاحب الأسفار انه بعض المحققين في عبارته: «والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلاً...»، ودليله في الأسفار هو الذي نقله عنه صاحب حكمة الإشراق، فصاحب الأسفار قائل بالامتناع كذلك البعض من المحقّقين.

ثم إنّ شارح حكمة الإشراق القطب الشيرازي تبعاً للشيخ الإشراقي قال في الشرح: «وذهب بعض المعاصرين من الأفاضل إلى المذهب المرجوح مستدلاً عليه بما خُطِّئ فيه قائله في هذه القاعدة مع أدنىٰ تغيير...» فذلك البعض من معاصريه قائل أيضاً كذلك البعض من المحقّقين بامتناع أن تكون للشيء البسيط علة مركّبة. وقول الشارح: «بما خُطِّئ فيه قائله» ناظر إلىٰ أن شيخ الإشراق خطّأ قائل الامتناع أي ذلك البعض من المحققين فخُطِّئ علىٰ صيغة المجهول. ودليل ذلك المعاصر هو دليل ذلك المحقق مع أدنىٰ تغيير في العبارة التي هي مذكورة في متن حكمة الإشراق.

ثم الشارح المذكور بعد نقل دليل ذلك المعاصر قال: «هذا حاصل كلامه، وهو منقوض تفصيلاً وإجمالاً ومعارض...» وعباراته في الشرح هي ما نقلها صاحب الأسفار. ثم قال الشارح بعد عبارات النقض والمعارضة ما هذا لفظه: «وهذه الفوائد كلّها من نتائج طبع من توّج بذكره الكتاب ـ أدام الله ظله وكثر في الملوك الأفاضل مثله ـ...». وهذا الشخص الممدوح هو الذي ذكره الشارح المذكور في ديباجة كتابه شرح حكمة الإشراق بقوله: «جمال الملة والدين غياث الإسلام والمسلمين عليّ بن محمّد الدسجرداني الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية...»، هذا.

* قوله: «لا في كله...» أي لا في كل المعلول. والفرض هو عدم الاستقلال. وقوله: «لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود» وذلك لأن المعدوم لا يكون علة للوجود وإن كان قد يكون شرطاً في الوجود ولذا قال قدّس سره لم يكن مستقلاً. وقوله: «إن كان بسيطاً...» أي كان ذلك الأمر الزائد بسيطاً، وفي صدور البسيط عن ذلك الأمر الزائد إن كان مركباً. وإن لم يحصل الأمر الزائد بقيت

منها تأثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عدمياً لم يكن مُستقلاً بالتأثير في الوجود، وإلّا لزم التسلسل في صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً وفي صدور البسيط عنه إن كان مركّباً، وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثّراً، قال: ويلزم منه أن تكون علّة الحادث مركّبة لوجوب حدوثها أيضاً وإلّا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجّح فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علّتها ولأجل بساطتها بساطتها، ولزم التسلسل الممتنع لتركّبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علّة الحادث مركّبة خارجية فإنّه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركّبها * من أمرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلّة القديمة، والشرط جاز أن يكون عدمياً فلا تجتمع إذن أمور موجودة معاً ولها ترتّب العلّية والمعلولية إلىٰ غير النهاية. قال: ويلزم منه أن يكون كلّ حادث مركباً وإلّا كانت علّته بسيطة بل كلّ بسيط قديماً ويلزم منه قدم النفس، انتهىٰ كلامه.

واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بأنّ ما ذكره منقوض تفصيلاً وإجمالاً ومعارض.

أمّا الأوّل فلأنّه علىٰ تقدير أن لا يَستقل واحد من أجزائه بالعلّية يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول، ولا يلزم منه خلاف المفروض لأنّ المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقّفاً علىٰ غيره

الأجزاء مثل ما كانت قبل الاجتماع.

* قوله: «من أمرين قديم وحادث» القديم هو المفارق المفيض للصور والحادث هو المعد للقبول، فكل حادث زماني له علة مركبة من الأمرين، وللمصنف كلام حول هذا القول سيأتي في أثناء هذا الفصل. وقوله: «بل كل بسيط قديماً» أي بل يلزم منه أن يكون كل بسيط قديماً. وقوله: «واعترض عليه شارح...» قد دريت أنه كلام ممدوحه الدسجرداني. وقوله: «لا نفس التأثير» أي لأنّ المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا عدم التأثير فتدبر. وقوله: «وهو إن كان بسيطاً فهو المطلوب» المطلوب هو صدور البسيط عن المركب، أي هو أن يكون للشيء البسيط علة مركبة.

كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجراً واحداً. قال ولا نسلّم أنّه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة بقيت مثل ما كانت إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العلّة انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه، وعلىٰ هذا لا تبقىٰ الأجزاء مثل ما كانت، ولا الكلّ غير مؤثّر بل يكون مؤثّراً لحصول شرط تأثيره.

وأمّا الثاني فلأنّه لو صحّ ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأنّ الجزء الصوري من كلّ حادث مركّب حادث لأنّه معه بالفعل بل بالزمان، وهو إن كان بسيطاً فهو المطلوب وإن كان مركّباً عاد الكلام، ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية أجزاء الشيء بل ينتهي إلىٰ ما هو بسيط، وإذا كان حادث مّا بسيطاً فلو صحّ ما ذكره لزم من بساطته بساطة علّته ومن حدوثه حدوثها، ويلزم التسلسل الممتنع علىٰ ما عرفت.

وأمّا الثالث فبأن نقول: ما ذكرتم وإن دلّ على امتناع صدور البسيط عن المركّب فعندنا ما يدلّ علىٰ جوازه لأنّه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول: لابدّ من انتهاء علله إلىٰ ما هو مركّب وإلّا لزم التسلسل الممتنع لما مرّ غير مرّة، انتهىٰ ما ذكره في ذلك الشرح.

وإنّي ذكرت في الحواشي التي *علّقتها علىٰ ذلك الكتاب وشرحه بأنّ كلام هذا القائل قويّ جداً في جميع ما ذكره إلّا في قدم النفس بما هي نفس، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات الثلاثة التي أوردها ذلك العلّامة. أمّا النقض التفصيلي فالمنع الذي أشار إليه بقوله: لجواز أن يؤثّر الشيء في كلّ المعلول ولا يكون مستقلاً بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقّفاً على الغير كما في المثال المذكور إلىٰ آخره ساقط لا اتجاه له، فإنّ كلّ واحد من العشرة إذا كان مؤثّراً في كلّ المعلول البسيط بشرط

---

* قوله: «علّقتها علىٰ ذلك الكتاب وشرحه» راجع في ذلك الصفحة ٢٥٦ من الطبع الأول الحجري منه، وعبارة الأسفار هاهنا هي تلك التعليقة مع تفاوت يسير. والمراد من قوله: «هذا القائل» هو ذلك البعض من المحقّقين القائل بالامتناع. وقوله: «فالمنع» مبتدأ، وخبره ساقط. وأما قوله: «بشرط غيره على الاستقلال علىٰ ما جوّزه...» القول بالاستقلال دخيل من طغيان القلم وسبقه كيف ولم يدّع المعترض أن كل واحد من الأجزاء مؤثر على الاستقلال.

غيره على الاستقلال على ما جوّزه لزم جواز أن تتحقّق هناك علل كثيرة مستقلّة بالتأثير مجتمعة، وذلك واضح البطلان. بيان الملازمة أنّ العلّة إن كانت كلّ واحدة من الآحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلّية والتأثير لزم ما ذكرناه، وإن كان واحد منها بعينه هو المؤثّر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحاً بلا مرجّح فالعلّة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وإن كان الآحاد مع وصف الجمعية هي العلّة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج، والكلام في الجزء الصوري عائد *كما ذكره المستدلّ، فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدّة رجال يمتنع التحريك ببعضهم ممّا سيأتي حلّه، وإن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام في حدوثه وأمّا النقض الإجمالي *فجوابه انّا نختار أنّ الجزء الصوري للمركّب مركّب وينتهي إلى جزء بسيط، لكن لا نسلّم أنّ كلّ جزء من

---

* قوله: «كما ذكره المستدل...» حيث قال: «لأنه إن استقل واحد من أجزائه بالعلية...». وقوله: «فلا تأثير له في حصول...» فلا يصلح لكونه شرطاً أيضاً.

* قوله: «فجوابه انا نختار أن الجزء الصوري...» قد تقدّم في عدة مواضع من الكتاب أن الصور هي أنحاء الوجودات الخاصّة وهي ليست بمركّبة فصور الطبائع بسيطة عنده، وقد قال في تبصرة الفصل الثاني من المرحلة الثانية ما هذا لفظه: «وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا...»، وقد ذكرنا تلك المواضع في تعليقة منّا على الفصل الثامن من المرحلة الرابعة. والصواب أن يقال إنه ـ قدّس سرّه الشريف ـ هاهنا تكلم على مشرب القوم، ثم يتكلم على مذهبه المخصيص به في التحقيق العرشي الآتي في هذا الفصل، كما هو دأبه في الكتاب وقد أشار إليه في ديباجة الكتاب من أنه يوافق القوم أولاً في مباحثهم الحكمية الرائجة ثم يفترق عنهم ويأتي بما هو عنده من الحكمة المتعالية حيث قال: «واعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم...»؛ وقد صرّح بدأبه المذكور في أوائل الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى حيث قال: «سلكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أول الأمر...».

أجزاء الحادث يجب أن يكون حادثاً وجودياً *موصوفاً بحدوث زائد علىٰ هويته التجددية الاتصالية كما في أجزاء الزمان والحركة حتّىٰ يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلىٰ علّة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع. وأمّا المعارضة فمدفوعة لتوقّفها علىٰ حادث بسيط يزيد حدوثه علىٰ ذاته، وهو في محلّ المنع كما عرفت، وستعلم تحقيق مستند هذا المنع. *وما ذكره هذا القائل المذكور من أنّ علّة الحادث مركّبة من جزء مستمر وجزء متجدّد يكون عدمه بعد وجوده علّة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم علىٰ طريقتهم بواسطة الحركة التي تكون حقيقتها منتظمة من هوية متجدّدة عدم كلّ جزءٍ منها شرط لوجود جزء حادث، ومطابق أيضاً لما حقّقناه وبرهنّا عليه كما سيجيء بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدّد الذات متقضي الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الأجسام، لأنّ حقيقتها باقية علىٰ نعت التجدّد ملتئمة من أجزاء متصلة متكثّرة في الوهم؛ وجود كلّ منها يستلزمه عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل. *وأمّا بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث النفس إن

---

* قوله: «موصوفاً بحدوث زائد...» بل يكون حدوثه ذاتياً له كما سيأتي في الفصل التالي فلا يحتاج إلى العلة لاستحالة تخلّل الجعل بين الشيء وذاتياته ولوازمه، فإن الحدوث والتجدد عين ذات الزمان، والحركة والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهيّة الحركة كما سيأتي في الفصل الأوّل من المسلك الثاني.

* قوله: «وما ذكره هذا القائل المذكور...» هذا القائل هو ذلك البعض من المحققين وكان قوله جواز تركّب علة الحادث من أمرين قديم وحادث، ويكون الحادث منهما شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة، والعلة القديمة هو المفارق المفيض للصور، والحادث هو المعدّ للقوابل بالإمكان الاستعدادي؛ والمصنّف فسّر الأمرين بقوله: «ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر، وجزء متجدد...» علىٰ طريقته في ربط الحادث بالقديم فتدبّر.

إعلم أنّ المشاء ذهبوا إلىٰ أنّ الحركة السرمدية الفلكية واسطة في ربط الحادث بالقديم، والمصنف ذهب إلىٰ أنّ تلك الواسطة في الربط هي الحركة الجوهرية على التفصيل الآتي من ذي قبل.

* قوله: «وأما بطلان قوله بقدم النفوس...» عبارته في تعليقاته علىٰ حكمة الإشراق وشرحه

شاء الله ـ تعالىٰ ـ من أنّ النفس بما هي نفس أي لها هذا الوجود التعلّقي ليست بسيطة كما تصوّره حتّىٰ تكون قديمة، بل هي متعلّقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين: إحداهما ما بالفعل والأخرىٰ ما بالقوّة.

وهم وتحقيق عرشي:

وممّا قيل في هذا المقام إنّه يجوز أن تكون للبسيط علّة مركّبة من أجزاء، فإنّ جزء العلّة للشيء الوحداني لا أثر له بنفسه بل المجموع له أثر واحد لا أنّ لكل واحد فيه أثراً فقد لا يكون لكلّ واحد أثر، ولا يلزم أن يكون حكم كلّ واحد على المجموع لأنّه لا يلزم من كون كلّ واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا تكون العشرة زوجاً بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحداني، *وكما أنّ جزء العلّة التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقلّ باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول فكذلك الأجزاء التي من نوع واحد، فإنّه إذا حرّك ألف من الناس حجراً حركة معيّنة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم علىٰ تحريك ذلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو حصّة منها بل قد لا يقدر علىٰ تحريك

هكذا: «أما بطلان قوله في قدم النفس فبيانه أن النفس بما هي نفس ليست بسيطة كما تصوّره بل هي بما هي متعلقة بجرم حكمها حكم الطبيعة المتجددة لأنها منتظمة من جهتين: ما بالقوة، وما بالفعل ولو بحسب الذهن». (ص ٢٥٦ ط١ من الحجري).

* قوله: «وهم وتحقيق عرشي...» الوهم هو قول شيخ الإشراق بجواز أن تكون للشيء البسيط علة مركبة. والمصنف عبّر عنه أولاً بقوله: «وما قيل في هذا المقام»، وثانياً بقوله: «هذا ما ذكره بعض الأعاظم، والمراد منها الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق (ص ٢٥٤ ـ ط ١ من الحجري). والقطب الشيرازي قال في بيان ذلك في شرحه عليه بقوله: «كبعض العقول الصادرة عن جملة منها.

* قوله: « وكما أنّ جزء العلّة... » أي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة في الحقيقة النوعية. فإنّ العسل مثلاً لا يستقل بدفع شيء من الصفراء بخلاف ما إذا جمع مع الخل. ولا يخفىٰ عليك أن الأثر هنا أيضاً في الحقيقة للصورة التوسطيّة الكيفية المزاجيّة.

أصلاً، وإذا لم يقدر علىٰ تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أنّ وجود الواحد الذي هو جزء العلّة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الأعاظم.

قلت: في الجواب تحقيقاً للمقام: إنّ المركّب لايخلو إمّا أن يكون له جزء صوري أو لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته، وقد مرّ أنّ وجود كلّ شيء هو بعينه وحدته، وما تكون وحدته ضعيفة كالعدد حتّىٰ تكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضاً ضعيفاً، فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لاتأثير له، ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والإجزاء، فعلّة كلّ موجود متأصّل له وحدة حقيقيّة لابدّ أن تكون وحدتها وحدة حقيقية أقوىٰ من وحدة معلولها، فكلّ مركّب فرض كونه علّة لموجود وحداني فلا بدّ أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علّة. إذا تقرّر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد *قلنا: المجموع له اعتباران اعتبار أنّه مجموع، واعتبار إنّه آحاد فهوَ بالاعتبار الأوّل شيء واحد، لكن جهة وحدته إمّا أن تكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة العسكر مثلاً. وإمّا أن تكون أمراً حقيقياً كالصور النوعية للمركّب العنصري، ففي كون المجموع علّة للأثر ثلاثة احتمالات: أحدها، أن تكون جهة التأثير والعلّية هي الآحاد والأجزاء فلابدّ أن يكون لكلّ واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء وإلاّ فلا يكون للمجموع أثر أصلاً إذ ليس المجموع إلاّ عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقّق في الواقع إلاّ بمحض الاعتبار الذي لا أثر له.

والإحتمال الثاني، أن تكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية، فالحكم فيه يجري مجرى الأوّل لأنّ الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة؛ والعمدة والأصل في المؤثّرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة

---

* قوله: «قلنا المجموع له اعتباران...» عبارته في تعليقاته علىٰ حكمة الإشراق هكذا: «المجموع الذي يترتب عليه أثر له اعتباران...».

الاجتماعية.

وأمّا الإحتمال الثالث، فالحكم فيه علىٰ عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في جذب الحديد، وتأثير الترياقات في دفع السموم، فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء، فثبت أنّ علّة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أُخرىٰ بالعرض.

وأمّا مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً أو رسول السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع أن بعض تلك الجماعة لا يقدر علىٰ تحريكه ولا الحبّة الواحدة لها أثر في رسوبها فالحقّ فيه أنّ لكلّ واحد من الآحاد والأجزاء أثراً ضعيفاً في ذلك التحريك ولو في الإعداد وتحصيل الاستعداد بإحالة المادّة، لكن يزول أثره بتخلّل الزمان بينه وبين اللّاحق الآخر، والتأثيرات المتلاحقة من المتفرّقات في التأثير يضمحلّ بتراخي الزمان بينها فلا يظهر أثر كلّ منها ولا أثر المجموع *لورود مضادّ التأثير علىٰ كلّ منها، حتىٰ لو فرض أحد كون تأثير كلّ منها وفعله سواء كان محسوساً أو غير محسوس باقياً في المادّة المنفعلة عنها المتحرّكة بها بأن لا يمحو ذلك الأثر بتراخي الزمان يلزم ترتّب الأثر عند الافتراق كترتّبه عند الاجتماع من غير فرق، لكن قد يزول أثر كلّ من الآحاد عند لحوق الآخر، فإنّ كلّ فعل جسماني له زمان معيّن لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلاً كان أو قصيراً، كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة، فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجراً ثقيلاً بقاء أثر التحريكات وتلاحق تأثير كلّ منهم تأثير صاحبه مع أفتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعيّن حاصلاً عند تحريك الرجل الأخير إيّاه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي، فيرىٰ عند ذلك رجلاً واحداً كأنّه حرّك بقوّة نفسه الواحدة حجراً عظيماً والحال انّه قد تحرّك بمجموع قوىٰ تلك الأشخاص، فثبت أنّ الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجاً إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل أنحفاظ آثار الآحاد لئلّا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر. ولا يمحو أثر كلّ واحد بانقضاء زمان تأثيره. فتأمّل في هذا

---

* قوله: «لو ورد مضاد التأثير» يعني بالمضاد الزمان القاطع للتأثير. وقوله: «لكن قد يزول أثر كل من الآحاد...» لفظة قد هاهنا للتحقيق.

المقام لتعلم حقيقة ما قرّرناه وأوضحناه لتنفعك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك، والله وليّ العصمة والإلهام.

*فصل (١٢)

ماهيّة الممكن بشرط حضور علّتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع، وعند قطع النظر عن الشرطين باقية علىٰ امكانها الأصلي

فمن خواصّ الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط، وليس لغيره من الجهات، هذا. * ولا تجب، للعلّة مقارنة العدم، ولا من شرط تعلّق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده بعد العدم، وكون الحادث مسبوقاً وجوده بالعدم، من لوازمه المستندة إلىٰ نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق، وصفة محمولة علىٰ الذات وهي كونها بعد العدم، فالعدم السابق مستند إلىٰ عدم العلّة، والوجود البعد انّما هو من إفاضة العلّة. *وكون الذات بعد العدم ليس

---

* قوله: «فصل ماهيّة الممكن...» مطالب هذا الفصل خمسة قد تقدمت في تضاعيف الفصول الماضية. وقوله: «فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه» قسياه هما الواجب والممتنع والمراد بالشرائط شرط حضور العلة الكاملة وشرط عدمها. وهذا أحد المطالب. واعلم أن صدق قسيمي الممكن عليه هو معنىٰ ما يقال من أن كل ممكن محفوف بالضرورتين، وقد تقدّم في الفصل السادس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ أن كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين.

* قوله: «ولا يجب للعلة مقارنة العدم» أي مقارنة العدم الزماني للمعلول، هذا بالنسبة إلى العلة، وقوله: «ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل» هذا بالنسبة إلى المعلول. ثم إنّ عدم وجوب مقارنة العدم الزماني للمعلول في العلية هو ثاني مطالب الفصل.

* قوله: «وكون الذات بعد العدم...» هذا هو ثالث مطالب الفصل، وهو كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهيّته الموجودة فهو ذاتي لا يعلّل، كما أن الزوجية لازمة للأربعة مثلاً ولا يتخلل الجعل بين الشيء ولازمه لاستحالة ذلك التخلل؛ وكما أن الامكان لازم الماهيّة من حيث هي فلا يعلّل، وان شئت قلت النقائص ليست من الجاعل؛ فكون الذات بعد العدم من الأوصاف

من الأوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتىٰ يفتقر إلىٰ علّة غير الذات. أليس إذا فرضناها من الصفات الجوازية الّتي تلحق الموصوف بعلّة أخرىٰ غير الذات أو غير علّة الذات. فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث أهي هوية إمكانية مستدعية للتعلّق بالعلة. فتكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحقّقت غير مخلوطة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الواسطة فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعلّة أخرىٰ يكون متناقضاً أم هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حدّ الإمكان إلىٰ أحد القسيمين وإنّما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد؟ ويلزم أيضاً كونه بذاته سرمدي الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلّة *فيعود المحذور السابق علىٰ وجه أفحش.ثمّ من البيّن انّه لو فرض للحادث وجود أزلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلىٰ هذا الوجود إلّا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثّر فلا تأثير للفاعل إلّا في نفس الوجود مستمرّاً كان أو منقطعاً، فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعني

الواجبية التي تترتب علىٰ جعل موصوفاتها من غير احتياج إلىٰ جعل علىٰ حدة فإنّ الواجب لا علة له.

* قوله: «فيعود المحذور السابق علىٰ وجه أفحش» بيان ذلك أن كل ما هو سرمدي فهو أزلي ولا عكس كلياً، ثم ان صفة الحدوث أي كون وجود الذات بعد العدم إذا فرض عروضها للذات بعلّة لم تخل الذات من حيث هي ـ أي مع قطع النظر عن عروضها لها ـ علىٰ أحد الوجهين. والوجهان أحدهما قوله: «أهي هوية إمكانية ـ إلىٰ قوله: يكون متناقضاً»، وثانيهما قوله: «أم هي بحسب نفس هويتها خارجة ـ إلىٰ قوله: علىٰ وجه أفحش». ثم الوجه الثاني منشعب إلىٰ شعبتين: أولاهما قوله: «أم هي بحسب نفس هويتها ـ إلىٰ قوله: وهو فاسد»، وثانيتهما قوله: «ويلزم أيضاً كونه بذاته سرمديّ الوجود ـ إلىٰ قوله: علىٰ وجه أفحش». ثم لا يخفىٰ عليك أن الوجه الأول والشعبة الأولىٰ من الوجه الثاني مشتركان في حكم واحد وهو لزوم التناقض أي جمع المتنافيين من حيثية واحدة، والمتنافيان هما الحدوث والوجوب؛ فالوجه الثاني أفحش من الوجه الأول بزيادة الشعبة الثانية أيضاً، فتدبّر.

الحدوث عند حصول الوجود له واجب، ولا ٱستبعاد في أن يكون *ٱتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً إلّا أنه متىٰ اتصف به يكون ٱتصافه بصفة أخرىٰ عند ذلك واجباً، والواجب لا علّة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتىٰ ينسب إلىٰ سبب، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الّذي كان بعد العدم.

*وربما ظنّ قوم أنّ الشيء انّما يحتاج إلى العلّة لحدوثه بمعنىٰ أنّ علّة ٱفتقاره إلى الفاعل هي الحدوث، فإذا حدث ووجد فقد ٱستغنىٰ عن العلّة، وهذا أيضاً باطل لأنّا إذا حلّلنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق، وكون ذلك الوجود بعد العدم، وتفحّصنا عن علّة الافتقار إلى الفاعل أهي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلّا القسم الرابع، أمّا العدم السابق فلأنّه نفي محض لا يصلح للعلّية، وأمّا الـوجـود فلأنّه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقّف علىٰ علّة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلّة هي الوجود لزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه بمراتب، وأمّا الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنّه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلىٰ علّة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علّة

---

* قولـه: «اتصاف الشيء ببعض الصفات...» الشيء في المقام هو الماهيّة يكون اتصافه ببعض الصفات وهو الوجود ممكناً، ويكون اتصافه بصفة أخرىٰ وهي الحدوث ـ أي كون الشيء بعد العدم ـ واجباً والواجب لا علة له. مثال آخر: وجود الأربعة ممكن، وبعد وجودها تكون الزوجية واجبة لها.

* قوله: «وربما ظنّ قوم...» شروع لبيان رابع المطالب وهو أن الإمكان هو العلة الحاجة لا الحدوث.

وقوله: «أهي أحد الأمور الثلاثة...» الأمور الثلاثة هي العدم السابق، والوجود اللاحق، وكون ذلك الوجود بعد العدم. والأمر الرابع المغاير للثلاثة هو الإمكان وكذا المراد من القسم الرابع الإمكان. ولم يبق جواب إذا. والمتوقف صفة للاحتياج. وقوله: «لزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه بمراتب» كما تقدّم على التفصيل في أوّل الفصل الثالث عشر من المنهج الثالث عشر من المرحلة الأولى المترجم «في أن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهيّات، والقصور في الوجودات».

الحـاجة يتقدّم علىٰ نفسه بمراتب *فعلة الافتقار زائدة علىٰ ما ذكرت. هذا ما يناسب طريقه القوم.

*فصل (١٣)

في أنّ البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علّة لشيئين بينهما معيّة بالطبع

البسـيط إذا كانت ذاته بحسـب الحقيقة البسـيطة علّة لشيء كانت ذاتـه محـض

---

* قوله: «فعلة الافتقار زائدة علىٰ ما ذكرت» إشارة إلىٰ نتيجة البحث. وذُكرت فعل مجهول علىٰ صيغة التأنيث، وضميره راجع إلى الأمور الثلاثة. وقوله زائدة، أي أمر رابع وهو الإمكان. وقوله: «هذا يناسب طريقة القوم» هذا هو خامس مطالب الفصل. يعني أن علة الافتقار هي الإمكان يناسب طريقة القوم. وأما طريقة المصنف فعلّة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهيّات، والقصور في الوجودات كما تقدم في الفصل الثالث عشر من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ، وتقدم بياننا في التعليقات عليه، فتدبّر.

* قوله: «فصل في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً...» يعني أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. أي الواحد الحقيقي الأحدي لا يصدر عنه إلاّ واحد. وقوله: «بينهما معية بالطبع» أي تلازم بالذات، ولا تكون بينهما العلية والمعلولية، فتدبّر.

الفصل الأول من القسم الأول من الفن الرابع من المباحث المشرقية في أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. ثم قال: «الأدلة المذكورة في إثبات هذا المطلوب أربعة: أولها أن مفهوم كذا صدر عنه «أ» غير مفهوم أن كذا صدر عنه «ب»...» (ج١ ـ ص ٤٦٠ ـ ط حيدر آباد).

والشيخ الرئيس صدّر هذه المسألة في الإشارات بالتنبيه حيث قال في الفصل الحادي عشر من النمط الخامس من الإشارات: «تنبيه، مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها «أ» غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «ب»...».

وقال المحقق الطوسي في الشرح: «يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث واحد إلاّ شيئاً واحداً بالعدد. وكأنّ هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة...». وان شئت فراجع الشوارق في البحث عن هذه المسألـة (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ١٩١). والمراد من الـواحـد بالعـدد الواحد بالتّشخص، فافهم.

علّة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلىٰ ذات وعلّة لتكون علّيتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطاً بل مركّباً، فالمراد من المبدإ البسيط أنّ حقيقته التي بها تتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره، وليس ينقسم إلىٰ شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاتـه وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أنّ لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شكّ انّ معنىٰ مصدر كذا غير معنىٰ مصدر غير كذا فتتقوم ذاته من *معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض، فأفهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها فائدة كثيرة، *وإيّاك أن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقّق إلّا بعد شيئين لظهور إنّ الكلام ليس فيها بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنّه لابدّ أن تكون للعلّة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبّر عنها تارة بالصـدور ومرّة بالمصدرية وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك

---

* قولـه: «من معنيين مختلفين...» أي مختلفين متباينين متنافيين. واعلم أن هذا البرهان بضميمة قاعدة المسانخة بين العلة والمعلول يصير أوضح وأبين، فتدبّر.

* قوله: «وإياك أن تفهم من لفظ الصدور...» هذا من إفادات المحقق الطوسي في ذيل الفصل المذكور من خامس الإشارات: «لا يقال الصدور أيضاً لا يتحقق إلّا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر عنه...» (ص ١٤٠ ـ ط ١ الحجري المعروف بطبع الشيخ رضا). وإن شئت فراجع جذوات المير محمّد باقر الداماد (ص ٧٣ ـ ط ١ من الحجري). وسيأتي البحث عن هذه المسألة على التفصيل في الفصل الثاني من الموقف التاسع من الإلهيات المترجم بقوله: «فصل في أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمراً واحداً...» (ص ١٥٣ ـ ج ٣ ـ ط ١). والفصل الخامس من ذلك الموقف في ذكر شكوك أوردت علىٰ هذه القاعدة ـ أي هذه المسألة ـ والإشارة إلىٰ دفعها»، ومن تلك الشكوك الشك في الصدور ودفعه. ثم تتميم البحث عن كمال هذه المسـألة وتمامها يأتي في الفصل السادس والعشرين من هذه المرحلة المترجم بقوله: «فصل في الكشف عما هو البغية القصوىٰ...». وقوله: «على الإضافة العارضة لها» أي الإضافة المفهومية العارضة لها.

لضيق الكلام عمّا هو المرام حتّىٰ أنّ الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلّة إذا كانت العلّة علّة لذاتها، وقد يكون زائداً عليها، فإذا فرض العلّة بما هي به علّة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله أيضاً بسيطاً حقيقياً وبعكس النقيض كلّ ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسطّ بعض فهو منقسم الحقيقة إمّا في ماهيّته أو في وجوده.

شكّ وإزالة:

ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور *قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء: إنّ المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط، ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركّبة من أمور غير متناهية، ويليه في السخافة والوهن قوله: الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرىٰ حصلت الاُثنوة لتلك الجملة، إذا أخذت مع وحدة أخرىٰ حصلت الاُثنوة للجملة الأخرىٰ فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين، *وكأنّ هذا القائل لم يتيسّر له فهم كون

---

* قوله: «قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء...» يعني به الفخر الرازي، وكلامه هذا مذكور في المباحث المشرقية (ج١ ـ ص ٢٦٢ ـ ط حيدر آباد الدكن). وقوله: «ان المركز نقطة وهي نهاية...» راجع في ذلك أيضاً الفصل الثاني من النمط الأول من شرح المحقق الطوسي على الإشارات. وقوله: «ثم إذا أخذت مع وحدة أخرىٰ...» أي ثم إذا أخذت الوحدة الأولىٰ مع وحدة أخرىٰ...الخ. وعبارة المباحث هكذا: «وإن الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرىٰ وجب حصول صورة الاُثنوّة لتلك الجملة، ثم إذا أخذت الأولىٰ مع وحدة أخرىٰ وجب حصول الاُثنوة للجملة الأخرىٰ، ولا يلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين. (ج ١ ـ ص ٤٦٣).

* قوله: «وكأنّ هذا القائل...» يعني به الفخر الرازي. وقوله: «لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب...» أي مطلب الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. وقوله: «قال الإمام الرازي نقيض...»

البسيط الحقيقي مبدأً ولا أمكن له تصور معناه فضلاً عن إثباته أو نفيه.

وكتب الشيخ الرئيس إلىٰ بهمنيار لما طلب منه البرهان علىٰ هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين ك «ا» و «ب» مثلاً كان مصدراً لـ «ا» ولما ليس «ا» لأنّ «ب» ليس «ا» فيلزم آجتماع النقيضين.

قال الإمام الرازي: نقيض صدور «ا» لا صدور «ا» لا صدور لا «ا» أعني صدور «ب» كما إنّ الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نصّ علىٰ هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله: وليس قولنا إنّ في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة، فإنّ في الأول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان.

قال: ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفىٰ علىٰ ضعفاء العقول فلا أدري كيف آشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن آستعمال تلك الآلة حتىٰ وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

أقول: إنّ ما ذكره أيضاً يدلّ دلالة واضحة علىٰ أنّ هذا الجليل القدر ما تصوّر معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأً لشيء وأنّ مثله كما قال الشيخ فيمن آدعىٰ أنّه

سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني من تاسع الإلهيات (ج ٣ ـ ط ١ ـ ص ١٥٤). وقوله: «أعني صدور ب» أي صدور ب مثلاً، وإلّا يصدق لا ألف علىٰ كل ما هو غير الألف. وقوله: «والشيخ قد نص...» راجع المباحث المشرقية (ج١ ـ ط ١ ـ ص ٤٦٥). وقوله: «فان في الأول القولين لا يجتمعان» قدّم الظرف لسعته؛ أي فإن القولين لا يجتمعان في الأول.

أقول: والعجب أن الرازي والدّواني كيف رضيا بتفوّه أمثال هذه الآراء الفائلة التي بمعزل جدّاً عن التحقيق مع كثرة مسودّاتها وتأليفاتها؟!

وقوله: «وان مثله...» أي مثل الفخر الرازي. وقوله: «انّ هذا الرجل يتمنطق...» هذا مقول قول الشيخ. وقوله: «فهو أيضاً...» أي الفخر الرازي أيضاً يتمنطق علىٰ مثل الشيخ...الخ. وقوله: «وأما ما ذكره العلامة الدواني...» أي ذكره ردّاً علىٰ الإمام الرازي.

يتكلّم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس وهو واضعه إنّ هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو أيضاً يتمنطق علىٰ مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة، أليس ذلك منه غياً وضلالاً وحمقاً وسفاهة، فإنّا قد قرّرنا أنّ المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهيّة العلّة البسيطة، والماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدراً لـ «ا» مثلاً ولما ليس «ا» مثلاً كانت مصدريته لما ليس «ا» غير مصدريته لـ «ا» التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض.

وأمّا ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ أنّ صدور لا «ا» ليس صدور «ا» فهو لا صدور «ا» فما اتصف بصدور لا «ا» فقد اتصف بلا صدور «ا» فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور «ا» ومن حيثية اخرىٰ بلا صدوره من غير تناقض، أمّا إذا لم يكن له إلّا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض، وتفصيله أنّ اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره، فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة.

ففيه بحث *أمّا أولاً فلأنّ اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة، وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط أحد في التناقض كون الموضوع واحداً حقيقياً.

وأمّا ثانياً فلأنّا نسلم أنّ اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لا اتصافه بآخر غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

وأمّا ثالثاً فلانتقاضه باجتماع كلّ مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة *لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف

---

* قوله: «أما أولاً فلأن اجتماع النقيضين...» يعني أن أولاً ليس فيه اجتماع النقيضين، وثانياً علىٰ فرض اجتماع النقيضين أن اجتماعهما في ذات واحدة. وقوله: «ولا يلزم منه...» أي يكون مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر، بل يجوز أن يكون أحدهما مصداقاً لمفهوم آخر.

* قوله: «لجريان خلاصة الدليل...» وذلك لأن اتصاف الموضوع بالوجود هو لا اتصافه بالشيئية. وقوله: «والروابط من المفهومات...» كالسواد والحركة وغيرهما من الأعراض. وقوله:

بهما تناقضاً ولم يقل به أحد.

وأمّا رابعاً فلأنّ نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقاً لا مواطاة انّما تعتبر بحسب هذا الحمل، فنقيض صدور الشيء من العلّة رفع صدوره عنها لا لا صدوره، كما أنّ نقيض وجود الشيء أي كونه موجوداً عدمه لا لا وجوده وإن كان كلٌّ من اللا صدور واللا وجود نقيضاً لنفس الصدور أو الوجود بحمل علىٰ، لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما علىٰ هذا الوجه لأنّهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور، ولا يشتبه عليك أنّ هذا البحث غير وارد علىٰ ما حرّرنا به الحجّة وحقّقنا الصدور من أنّه ليس المراد منه المعنىٰ المصدري الإضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلّة البسيطة كما لا يخفىٰ علىٰ البصير المُحدِق والزكي المدقّق، وسنعيد إلىٰ هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح.

*فصل (١٤)

في أنّ المعلول الواحد هل يستند إلىٰ علل كثيرة؟

أما الواحد الشخصي فمن المُستحيل استناده إلىٰ علتين مُستقلتين مجتمعتين

«بحسب هذا الحمل» أي حمل المواطاة وهو حمل هوهو. وقوله: «بحمل علىٰ» المراد بحمل علىٰ هو حمل المواطاة. وسيأتي بيان «حمل علىٰ» وبيان «حمل في» في الأصل الثاني من الفصل الأول من الموقف التاسع من الإلهيات. (ج ٣ ـ ط ١ ـ ص ١٥١). وقوله: «بحسب الحمل المذكور» أي الحمل الاشتقاقي. وقوله: «وسنعيد إلىٰ هذا المقام...» سيعود إليه في الفصل الخامس من الموقف التاسع من الإلهيات. (ص ١٥٧ ـ ج ٣ ـ ط ١).

* قوله: «فصل في أن المعلول الواحد...» الفصل في ابطال توارد العلل، لا على الإطلاق. والمصنّف في عباراته ناظر إلى الفصل الثاني من القسم الأول من الفن الرابع من المباحث المشرقية (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٤٦٨) حيث قال: «الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلىٰ علل كثيرة أم لا؟ فنقول اما المعلول الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلىٰ علل كثيرة...».

أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً. وجه الاستحالة في الكل أنها إمّا أن يكون لخصُوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرىٰ بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما، وإمّا أن لا يكون لشيء من الخصُوصيتين مدخل في ذلك، فكانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فتكون العلّة على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم.

وما قيل: من أنّ العلّة يجب أن تكون أقوىٰ تحصّلاً وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلّة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدّات. فإنّ الشيخ الرئيس بَعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولىٰ والصّورة *في إلهيّات الشفاء أنّ الصّورة من حيث هي صورة مّا شريكة لعلّة الهيولىٰ لا من حيث إنها صورة معينة قال: لقائل أن يقول: مجموع تلك العلّة والصّورة ليس واحداً بالعدد بل واحد بالمعنى العام، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد.

*فنقول: إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علّة للواحد بالعدد. وهناك كذلك فإنّ الواحد بالنوع مُستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق، فيكون ذلك الشيءُ موجباً للمادة ولا يتم ايجابها إلّا بأحد أُمور مقارنة أيّها كانت، انتهىٰ.

*وبوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحدة منهما مستقلّة بالتأثير كان المعلول

---

* قوله: «في إلهيات الشفاء...» راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية منها (ط١ ـ ج ٢ من الحجري ـ ص ٣٣١)، وكذلك إلى الفصل التاسع عشر وعدة فصول بعده من النمط الأول من الإشارات في ذلك أيضاً.

* قوله: «فنقول: إنا لا نمنع...» سيأتي توضيح الكلام في ذلك في الفصل السادس من الفن الثالث من الجواهر والأعراض في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد.

وقوله: «فإن الواحد بالنوع...» يعني بالواحد بالنوع الصورة النوعية المبهمة، وبالواحد بالعدد الأصل المفارق. وقوله: «فيكون ذلك الشيء» يعني بالشيء ذلك الأصل المفارق.

* قوله: «وبوجه آخر إذا كان...» أي دليل آخر على استحالة العلّتين لمعلول واحد. وقوله:

معهما واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأُخرىٰ فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف. وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدىٰ جزئياتها بالحركة، وأُخرىٰ بالشعاع، وأُخرىٰ بالغضب، وأُخرىٰ بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه. وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد. واللازم معلول للملزوم، كيف وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول، والجنس انما يتقوم في الوجود بالفَصل المقسّم كما علمت، وكذا الإمكان بين الممكنات المختلفة الماهيّات والزوجية بين الأربعة والستة، وهما نوعان من العدد، وكذا غيرهما من مراتب الأزواج وكيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات، وكلّ عرضي

«مع أنه واجب الافتقار إليهما» علىٰ ما هو المفروض. وقوله: «واللازم معلول للملزوم» واللازم هاهنا الطبائع الجنسية مثلاً. وقد تقدم كون اللازم الاصطلاحي معلولاً للملزوم في أول الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ. وقوله: «كما علمت» علمته في المرحلة الرابعة. وقوله: «وكذا الإمكان...» والإمكان لازم معلول، والممكنات ملزوم علة للإمكان. كذا الزوجية لازمة للأربعة والأربعة ملزومة علة لها. وقوله: «مشترك عرضي بين المختلفات...» أي خارج عن ذواتها. وقوله: «فذلك هو المطلوب» والمطلوب هو اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد بلا واحدة. وقوله: «لأن ذات العلة لما هي هي» أي كون العلة بحيث يصدر.

تبصرة ـ المحقق الطوسي في أوائل منطق التجريد (ص ٢٨ من الجوهر النضيد ـ ط ١) بعد بيان أقسام التقدم والتأخر الخمسة بالزمان، وبالذات، وبالطبع، وبالوضع، وبالشرف قال وكذلك المع. ولا يخفىٰ عليك أن قوله وكذلك المع، علىٰ إطلاقه ليس بصحيح وذلك لاستحالة معيّة علّتين مستقلّتين علىٰ معلول واحد شخصي.

وقال الشارح العلامة الحلي في الجوهر النضيد بعد بيان أقسام التقدم الخمسة موافقاً لمّا في منطق التجريد ما هذا لفظه:

«وإذا عرفت أصناف المتقدم فاعرف منها أصناف المتأخر وهو ظاهر؛ وكذا أصناف المعية إلّا في المعيّة بالعلية لاستحالة اجتماع علتين مستقلّتين علىٰ معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيّد»، انتهىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أن قول الشارح في استحالة اجتماع علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد، باطلاقه ليس بصحيح أيضاً وذلك لجواز معية علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد نوعي.

معلل بمعروضاته، وما ظَنّ أنّ العلل المختلفة لابدّ لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مُستقيم، فإنا ننقل الكلام إلىٰ تلك الجهة المشتركة فإنّ لزومها إن لم يكن لجهة أُخرىٰ مشتركة فذلك هو المطلوب وإلاّ لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية.

فإن قلت: المعلول إما أن يفتقر لماهيته إلىٰ علّة معينة فاستحال استناده إلىٰ غير تلك العلّة، وإن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنياً عنها لذاته، والغني عن شيء لذاته لا يكون مَعلولاً له.

قلت: المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلىٰ علّة مّا لا إلىٰ علّة معينة، لكنّ استناده إلى العلّة المعينة لأمر يعود إلى العلة لأنّ ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من حيّز المعلول وتَعيين العلة من جانبها.

فصل (١٥)

في أحكام العلّة الفاعليّة

*قد علمت أنّ كلّ علّة مقتضية فهي مع معلولها، لكن كثيراً مّا يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، فما قيل: إنّ الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة الّتي بها يكون الفاعل فاعلاً. والفاعل أيضاً قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد يكون بالعرض إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب، وإمّا لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلىٰ ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة. ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصّحة، وكون مزيل الدعامة علة

* قوله: «قد علمت أن كل علة...» علمته في الفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

قوله: «يلزمه شيء نسب إلىٰ ذلك الفاعل» يعني يلزمه شيء نسب ذلك الشيء إلىٰ ذلك الفاعل، فجملة نسب صفة شيء.

لسقوط الحائط، فإنّ مُعطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف. وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً، وطرح البذر في الأرض، والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإنّ هذه لَيست عللاً بالحقيقة. والغلط الّذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقىٰ بعد الأب، والبناء بَعد البنّاء، والسخونة بعد النار، إنّما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. فإنّ البنّاء حركته علّة لحركة لبن مّا ثمّ سكونه علّة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع مادّة، وذلك الاجتماع علّة لشكل مّا، ثمّ انحفاظ ذلك الشكل فمّا توجبه طبيعة اللّبن من الثبات علىٰ نحو من الاجتماع، وكذا الاب علّة لحركة المني إلى الرحم، وأمّا تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فعلته واهب الصور. وكذا النار ليست علّة للسخونة بل لأن تبطل البرودة المانعة لحُصول السخونة، وأمّا حصول السخونة في الماء واستحالته إلى النار فبالفاعل الّذي يكسو العناصر صُورَها، وسنبرهن علىٰ أنّ علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة، وكيف تكون نار، علة لوجود نار، ولا نار جسمانية أحقّ بأن تكون متقدمة بالعلّية من نار أُخرىٰ كذلك. وبالجملة فكلّ نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علّة خارجة عن النوع. فقد ثبت أنّ العلل السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدّات ومعيّنات. وبالجملة علل بالعرض *فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيّين، وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت أنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة وليست علّة بالذات. فالجسم لاشتماله على الهيولى الّتي هي محض القوة والفاقة لا يكون علّة لوجود، وكذا الصّورة إذ لا وجود لها من دون الهيولىٰ والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيداً للوجود. فلا استقلال لهذه الأشياء في الايجاد. بل الحق إنّ نسبة الايجاد إليها لو صحّت فهي تكون لإمداد

---

* قوله: «فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده...» ناظر إلى الفصل الأول من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء (ج ٢ ـ ط ١ من الحجري ـ ص٤٢٩).

علوي، وإنما هي روابط ومصحّحات للوجود، وإذ قد علمت أنّ وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلّة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف إلى المعلول والمعلول ليس يجب إلاّ إذا كان مضافاً إلىٰ العلّة. فالعلّة بهذا أحقُّ من المعلول، فتبيّن من ذلك أنّ العرض لضعف وجوده لا يكون علّة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر، وأنّ الموجودات المركبة لا تكون علّة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علّة لعقل أو نفس، ولا محسوس علّة لمعقول. ولا المتعلّق علّة للمفارق إذ العلّة يجب أن يكون حظها من الوجود أوكد من المعلول.

وهم وتنبيه:

ما أشد في البطلان وأغرز في الهلاك، والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم أنّ العالم مُستقل بذاته مُستغن في وجـوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء، فإنّ هذا الاعتقاد مع بُطلانه وفساده كما علمت يضرّ صاحبه في المعاد، ويسيء ظنه بباريه دائماً، ويوجب أن يكون مُعرضاً عن ربّه، ناسياً ذكره، غافلاً عن دعائه، مشغولاً بما سواه من أغراض دنياه، ويمكّن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض، فهو لا يذكر ربه إلاّ ناسياً، ولا يدعوه إلاّ لاهياً، ولا يسأله إلاّ بطراً ورئاءً أو مضطراً عند الشدائد والمصائب والضرّاء علىٰ كره منه وحيرة وضلال، كما نشاهد من أكثر الناس الّذين قد وافقوا بطباعهم هذا الرأي وإن لم يصرّحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم، وببارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته، فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمىٰ وأضلّ سبيلا. وأما من اعتقدما بازاء هذا الاعتقاد للموحّدين القائلين بأنّ العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقائه، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين، وامتداد الفيض عليه لحظة فلحـظة آنـاً فآناً بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب،

وعدمت الأركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله: «إنَّ الله يُمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسَكَهما من أحد من بعده». وقوله تعالىٰ: «والأرض جميعاً قبضته يَوم القيامة والسّماوات مطويّات بيمينه» فهذا من إحدى الآراء الجيّدة، والاعتقادات الصّحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الزّخارف فان من يعتقد هذا الرأي يكون دائماً متعلّق القلب بر به معتصماً بحبله، متوكلّا عليه في جميع أحواله، مسنداً ظهره إليه في جميع تصرفاته داعياً له في كل أوقاته، سائلاً إياه حوائجه، مفوضاً إليه سائر أموره، فتكون له قربة إلىٰ ربّه، وحياة لنفسه، وهدوة لقلبه، ونجاة من المهالك.

تمثيل تنبيهي:

فاذن ما أسهل لك أن تتيقن أنَّ وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناءِ وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل وجود الكلام، بل كوجود ضوءِ الشمس في الجوّ المظلم الذات مادامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوءِ من الجو، لكنَّ شمس الوجود يمتنع عليها العدم لذاته، وكما أنَّ الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بَعد ما لم يكن فعل، وكذا النور الّذي يرىٰ في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض، ولا ينبغي أن يتوهم متوهم أنَّ وجود العالم عن الباري تعالىٰ يكون طبعاً بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعاً بلا اختيار منها، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة علىٰ ذلك لأنَّ الباري تعالىٰ كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار أجلّ وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلّم القادر علىٰ الكلام ان شاء تَكلم وإن شاء سَكَت، فهذا حكم ايجاد العالم واختراعه من الباري

إن شاء أفاض جُوده وفضله وإظهار حكمته وإن شاء امسّك عن الفضل والجُود كما ذكر في آية امساك السماوات والأرض.

ذكر وتلويح:

قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنّ المؤثر في الوجُود مطلقاً هو الواجب تعالىٰ، والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط الّتي لابدّ منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالىٰ فلا دخل لها في الايجاد بل في الإعداد.

*وربّما احتجّ عليه بَعضُهم بما حاصله انّ الّذي هو بالقوّة سواء كان عقلاً أو جسماً لا يفيد وجوداً أصلاً وإلّا لكان للعدم الّذي هو القوّة اشتراط في إخراج الشيءِ من القوّة إلى الفعل؟ فيكون العدم جزء علّة الوجود وهو محال، قال: فلا يصح إفادة الوجود إلّا لمن هو بريء من القوّة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير.

وهذه الحجة وإن استَحسنها الجُمهور لكن يرد عليه أنّ الإمكان المعبّر عنه بالقوة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود*باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه، وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجودية في الواقع لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة، والسّر فيه أنّ الامكان الذاتي أمر عدميّ هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع، واتصاف الشيءِ بأمر عدمي في نحو من أنحاءِ الواقع

---

* قوله: «وربما احتج عليه بعضهم...» المراد من القوة الإمكان. ولك أن تقول: لم لا يحمل الإمكان في هذه الحجة على الإمكان الوجودي ـ لا الإمكان الماهوي ـ حتى لا يرد عليه الإيراد، فتدبّر.

* قوله: «باعتبار ذاته...» أي في العقل. وقوله: «الثابت له فيها» أي في نفس الأمر. وقوله: «وذلك الاعتبار» أي اعتبار الإمكان. وقوله: «في مرتبة من مراتب الواقع» أي في الواقع مطلقاً، وكذلك قوله بذلك الأمر في الواقع. وقوله: «وهذا بخلاف الأمر الوجودي» هذا إشارة إلى الحكم السلبي.

لا يوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع، وهذا بخلاف الأمر الوجودي فإنّ الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع، فإنّ زيداً مثلاً إذا كان متحركاً في مكان من الأمكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه أنه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركاً أصلاً. نظير هذا ما قالوه من أنّ تحقق الطبيعة بتحقق فرد مّا وعدمها بعدم جميع الأفراد، فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود، ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في إفادة الوجود والتحصيل.وأيضاً هَب أنّ الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكناً بل الفاعلية له بحيثية وجوده، كما أنّ اللونية للحيوان مثلاً مدخل لها في تحريكه وإحساسه، ولو سلّم أنّ فاعليّته لا تحصل إلّا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً، كما أنّ مدخلية الهيولىٰ في تأثير الصورة عند من يجوز أن يكون لها تأثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها، لا لأن تكون المادة هي الفاعلة القريبة، كيف ولو لم تكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً لا نتقضت قاعدتهم في صُدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان والإمكان عدمي فأين التخلص من وساطة الإمكان؟ ثم الإمكان وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان *حتىٰ لا تكون لها حيثية أُخرىٰ سوىٰ كونه ممكناً، وخصوصاً عند المشائين القائلين بأنّ الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي، فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود، فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

---

* قوله: «حتىٰ لا تكون لها حيثية أخرىٰ» أي حيثية أخرىٰ ومرتبة وجودية. وقوله: «بأن الوجودات العارضة» أي العارضة للماهيّات. وقوله: «لها حقائق متخالفة الذوات...» جملة أخرىٰ، والظرف خبر مقدم. وقوله: «مفهوم شامل عرضي» يعني به مفهوم الوجود. وقوله: «في إثبات هذا المطلب الشريف» ذلك المطلب هو أن «لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

*وأما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل: بقوله: والجواهر العقلية وإن كانت فعّالة إلّا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل، وكما أنّ النور القويّ لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكّن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته. وفي حكمة الإشراق بقوله: ولمّا لم يتصور استقلال في النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصّل منها فعلها، والقائم علىٰ كل فيض، فهو الخلاقّ المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه، فهو وإن كان في القـوة والمتـانة أقوىٰ من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد إشراقية *لكن بحسب ظاهر الأمر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اُسلوب المباحثة والمناظرة، ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمي علىٰ هذا المقصد العالي ستطلع عليه إن شاء الله تعالىٰ.

تعقيب وإشارة:

الفاعل الناقص يحتاج إلىٰ حركة وآلات *حتىٰ يصدر ما في نفسه محصّلاً

---

* قوله: «وأما ما ذكره صاحب الإشراق...» جواب أما هو قوله الآتي بعد أسطر: «فهو وإن كان في القوة...». وقوله: «لا تمكّن الوسائط...» الوسائط هي العقول والنفوس وغيرهما.

* قوله: «لكن بحسب الظاهر إقناعي» وجه كونه إقناعياً أن النور الضعيف وإن كان غير ظاهر تحت النور القوي ولكن لم لا يجوز أن يكون النور الضعيف مع النور القوي فاعلاً لشيء والبرهان الحكمي مبني على الوجود الصمدي المساوق للحق سبحانه.

* قوله: «حتىٰ يصدر ما في نفسـه...» أي في ذهنه محصّلاً في المادة كالكرسي مثلاً. وقوله: «يتبـع الصـورة...» أي الصورة العلمية الموجودة في ذاته بوجود ذات الفاعل، ثم ان الصورة الموجودة منصوبة مفعول لفعل يتبع، ووجود الصورة مرفوع فاعل للفعل. وضمير في مادتها راجع إلى الصورة. وقوله: «ولا فاعل ولا غاية» أي غاية زائدة علىٰ ذاته. وقوله: «لأن هذه الأشياء تسقط...» وذلك لأن الغاية مثلاً متقدمة. وقوله: «ان وجود ما يوجد عنه...» أي صدور الأشياء عن الفاعل انما هو علىٰ محض فيض وجوده فلا يحتاج إلى الآلات. وقوله: «ولا يفيده وجود...» ونعم ما قال العارف الرومي في ذلك:

في المادة. والفاعل الكامل هو الّذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها، ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول ومبدأ أعلىٰ بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن أن يكون له مادة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية لأنّ هذه الأشياء تسقط أوليّته وتقدّمه. وعلم من هذا أن وجود ما يوجد عنه انما هو علىٰ محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالاً أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنياً عما عداه. فلذلك وجوده الّذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الّذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا أنه ينقسم إلىٰ شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيءٍ آخر عنه، كما أنّ لنا شيئين نتجوهر ونتذوت بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيءٌ *إلىٰ شيءٍ غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما تحتاج النار في إحراقه

من نكـــردم خلق تا سـودى كنـم بلكـه تا بر بنـــدگان جودى كنـم

* قوله: «إلىٰ شيء غير ذاته» وإن كان لازم ذاته. وقوله: «إفادة تفصيلية...» لم يأتِ بالفاعل بالتسخير، وبالفاعل بالتجلي هاهنا وإن تفوّه بالأول في أثناء التعريف بالأقسام الثلاثة الأولىٰ. والعارف صاحب الفتوحات ذهب إلىٰ أنه سبحانه فاعل بالتجلي، والمصنف يختاره بعدئذٍ. وأما هاهنا فاختار بأنه تعالىٰ فاعل بالعناية كما ذهب المشاء إليه. فإما أن نظره إلىٰ أن الفاعل بالعناية يؤول إلى الفـاعل بالتجلي فلا فرق بينهما في المآل، وإمّا انه اختار هاهنا الفاعل بالعناية ثم انصرف عن رأيه هذا واختار الفاعل بالتجلّي.

ثم ان تعبيراته هاهنا عن الفاعل بالعناية ليست علىٰ سياق واحد وذلك لأن الصنف الخامس الذي هو في تعريف الفاعل بالعناية يمكن تأويله إلى الفاعل بالتجلّي، لكنه قال بعد أسطر: «والشيخ الـرئيس وفاقاً لجمهور المشائين إلىٰ أن فاعليته ـ تعالىٰ ـ للأشياء الخارجية بالعناية، وللصـور العلمية الحاصلة في ذاته علىٰ رأيهم بالرضا». وهذا كالصريح علىٰ أن الصور العلمية حاصلة مرتسـمة زائدة علىٰ ذاته، فعلىٰ هذا لا يصحّ التأويل المذكور فينبغي القول بالانصراف. وسيأتي تفصيل البحث في الإلهيات. ولنا رسالة فارسيّة في أصناف الفاعل قد طبعت مع رسالتنا الأخرىٰ الموسومة بـ «خير الأثر في الرد على الجبر والقدر»، لعلّها مجدية في موضوعها.

لشيء إلىٰ صفة هي الحرارة والشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركة والنجّار في نَحْت الباب إلى الفأس ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر.

إفادة تفصيلية:

أصناف الفاعل ستة: الأول، ما بالطبيعة وهو الّذي يصدر عنه فعلٌ بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله مُلائماً لطبيعته.

والثاني، ما بالقسر وهو الّذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله علىٰ خلاف مقتضىٰ طبيعته.

والثالث، ما بالجبر وهو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها، وفي أنّ فاعليتها علىٰ سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها، سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المُستخدم العالي إياها في الفاعلية *أيضاً علىٰ هذه الطريقة، أو علىٰ طريقة الإرادة والاختيار.واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعّالة البدنية في أفاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والأعضاء، وهذه القوىٰ في العالم الصغير الانساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير، *واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصّادرة عن القوى الغاذية والمنمية، وكحركات النبض بالانقباض والانبساط والغضب والشهوة الّتي

---

* قوله: «أيضاً علىٰ هذه الطريقة» أي من غير اختيار وإرادة. وقوله: «في أفاعيلها من قبيل الثاني...» أي بالإرادة والإختيار. إعلم أنه لما لم تكن الأفعال الصادرة عن هذه القوىٰ علىٰ وتيرة واحدة ونهج واحد كانت من قبيل الثاني، أي علىٰ طريقة الإرادة والاختيار، فافهم.

* قوله: «واستخدامها لبعضها من قبيل الأول...» أي لمّا كانت الحركات والأفعال الصادرة عن هذه القوىٰ علىٰ نهج واحد ووتيرة واحدة كانت من قبيل الأول أي من غير الإرادة والاختيار.

موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط والأرواح ومبادئها القوىٰ المستعلية النفسانية، وهذه المبادئ في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر في العالم الأعلىٰ. فكما أنهم لا يَعصُون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون، فكذلك نظريّتهم في طاعة النفس الناطقة، وكما أن اشخاص الناس منهم من عصىٰ ما أمر الله عباده علىٰ ألسنة رسله وفي كتبه ومنهم من أطاع فكذلك نظيرتها من القوىٰ في طاعة النفس وعصيانها فيما تأمرها به وتنهاها عنه.

*والرابع، ما يكون بالقصد وهو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، وتكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلىٰ فعله وتركه في درجة واحدة.

والخامس، هُو الّذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قَصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين.

*والسادس، هُو الّذي يكون علمه بذاته الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفاعيله الّتي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي اضافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلاّ بحسب اللفظ والتعبير،وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كلٍّ منها فاعلاً بالاختيار *وإن كان

---

* قوله: «والرابع ما يكون بالقصد...» الفاعل بالقصد هو الفاعل الذي له الداعي الزائد علىٰ ذاته ويستكمل بفعله، فهذا الفاعل منفعل أولاً ثم يصير فاعلاً. وراجع في ذلك آخر الفصل الأول من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء حيث أفاد الشيخ بقوله الشريف: «والفاعل الذي تسمّيه العامة فاعلاً فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً...» (ج ٢ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٤٣٣).

* قوله: «والسادس هو الذي...» وهو الفاعل بالرضا، وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته وعلم إجمالي بالأفاعيل سبباً لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته التفصيلية الحضورية بوجه أي إضافة عالميته بالأفاعيل هي ـ أي تلك الإضافة بعينها نفس إفاضته لها .

* قوله: «وإن كان الأول منها مضطراً في اختياره...» وذلك لأنا خُلقنا مختارين، ولذا قالوا: إن النفس مضطرة في صورة مختارة كما في تعليقات الشيخ (ط ١ ـ مصر ـ ص ٥١ و٥٣).

الأول منها مضطراً في اختياره، لأنّ اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكلّ حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتضٍ وعلّة موجبة فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى، وإن كان هو نفسه فإما أن تكون سببيّتها لاختياره باختياره أولاً، فعلى الأول يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلىٰ غير النهاية، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطراً ومجبولاً علىٰ ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الّذي أوجب الكل علىٰ ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داعٍ زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض.

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه *ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالىٰ إلىٰ أنّ مبدأ الكلّ فاعل بالطبع، وجُمهُور الكلاميين إلىٰ أنه فاعل بالقَصد، والشيخ الرئيس وفاقاً لجُمهُور المشائين إلىٰ أنّ فاعليّته للأشياء الخارجية بالعناية، وللصور العلمية الحاصلة في ذاته علىٰ رأيهم بالرّضا، وصاحب الإشراق تبعاً لحكماءِ الفرس والرواقيين إلىٰ أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير.

وسنحقّق لك في مستأنف الكلام من الأُصول الآتية إن شاء الله تعالىٰ أنّ فاعل الكلّ لايجوز اتّصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأُول، وأنّ ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثّر بل التجسّم تعالىٰ عن ذلك عُلوّاً كبيراً، فهو إمّا فاعل بالعناية أو بالرضا وعلىٰ أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنىٰ إن شاء فَعَل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب بل كما توهّمه الجماهير من الناس، *فإنّ صحّة الشرطية غير

---

* قوله: «ذهب جمع من الطباعية والدهرية...» الطباعية هم المنكرون للمعاد دون المبدإ، والدهرية هم المنكرون للمبدإ والمعاد جميعاً، ولكن عبارة الكتاب تناسب كونهما منكرين لهما جميعاً. وقوله: «فاعل للكل بالمعنى الأخير» أي بالفاعل بالرضا. وقوله: «بل التجسم...» وبل الانفعال لما دريت آنفاً من أن الفاعل بالقصد يصير منفعلاً أولاً ثم فاعلاً.

* قوله: «فإن صحة الشرطية...» ناظر إلىٰ كلام الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء حيث قال في بيان معاني القوة: «وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظنّ أنها لا تكون موجودة إلّا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لا يفعل

متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلّا أنّ الحق هو الأول منهما فإنّ فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الّذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية.

تمثيل:

أصناف الفاعلة المذكورة وأنحاؤها الستة المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس إلىٰ أفاعيلها المختلفة فإنّ فاعليتها بالقياس إلىٰ تصوراتها وتوهماتها بالرضا، وكذا بالقياس إلىٰ قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها، فإنّ النفس تستخدم المتفكّرة في تفصيل الصّور الجزئية وتركيبها حتىٰ تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات، وليس لتلك القوىٰ إدراك ذواتها *لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي علىٰ أنّ الوهم الّذي هو رئيس سائر القوىٰ ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية، والاستخدام لا يتمّ إلّا بإدراك جزئي لما يستخدم وما

ـ إلىٰ قوله: وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملي فإنه ليس إذا صدق قولنا إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق لكنه لم يشأ وقتاً مّا، وإذا كذب أنه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا وإذا لم يشأ لم يفعل، فإنّ هذا يقتضي أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا يشاء فيفعل، فاذا صح أنه إذا شاء فعل صح أنه إذا فعل فقد شاء أي إذا فَعَلَ فَعَلَ من حيث هو قادر، فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل. وإذا لم يفعل لم يشأ، وليس يلزم في هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً مّا، وهذا بيّن لمن عرف المنطق» (ط ١ من الحجري ـ ج ٢ ـ ص ٣٨٠ و ٣٨١).

ثم لا يخفىٰ عليك أن الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر من حيث الفعل لا تفاوت بين فعليهما لأن فعلهما صادر منهما عن إرادة مثلاً وإن كان الفاعل بالجبر عن اجبار يفعل فعله.

* قوله: «لكونها جسميةً...» نطق بذلك علىٰ ممشى المشاء، ويأتي مختاره في كتاب النفس من أنها من شؤون النفس ولها تجرد. وقوله: «كما علمت...» أي علمت بما أشرنا هاهنا من قولنا وليس لتلك القوىٰ إدراك ذواتها.

يستخدم فيه، فالنفس تدرك تلك الآلات المبعنة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة، لا بإدراك تلك القوىٰ لذواتها كما علمت، ولا بإدراك آلة أُخرىٰ لها لذواتها إذ لا آلة للآلة. وفاعليتها بالقياس إلىٰ ما يحصل منها بمجرد التصوّر والتّوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط، والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض، وفاعليتها بالقياس إلىٰ ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلىٰ تحصيل أغراضها واستكمالها لها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما، وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر، وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع، وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر.

فصل (١٦)

في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك

بيانه أنّ الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لابدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع، ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولا فاعلاً إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً ففاعلية كلّ فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتية * المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته.

---

* قوله: «المنتزعة عنه...» أي المنتزعة عنه في الماهيّات، والمنشأة عنه انتشاء الظل من ذي الظل في الوجودات.

*ولقائل أن يقول: فيجب علىٰ ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعلية العلمٍ بالمعلول، ويلزم علىٰ هذا أنا إذا عرفنا حقيقة شيءٍ من الأشياء أن نعرف لازمه القريب، ومن لازمه القريب لازمه الثاني، ومن الثاني الثالث حتىٰ نعرف جميع لوازمه في آن واحد، وما من شيء إلّا وله لازم، وللازمه لازم، وللازم لازمه أيضاً لازم إلىٰ غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأُمور الغير المتناهيّة دفعة واحدة، وذلك بيّن الفساد.

*وحلّه من وجوه: الأوّل: انا وإن سلمنا أنّ العلم بحقيقة شيءٍ يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلّم أنّ لكل شيءٍ لازماً حتىٰ يلزم من إدراك شيءٍ واحد إدراك أُمور غير متناهية، *ونحن لا نعرف من الحقائق إلّا صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية دون أنفسها ومبادئها وأسبابها القصوىٰ.

لا يقال: إنّ تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيّات فتلك الماهيّات أيضاً لازمة لتلك الصفات، فإذا ساعدتم علىٰ معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضياً للعلم بتلك الماهيّات ثم يكون العلم بتلك الماهيّات علّة للعلم بسائر الصفات.

لأنّا نقول: من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فإنّ الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين، وتساوي

---

* قوله: «ولقائل أن يقول فيجب علىٰ ما ذكرت...» ما تقدم في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية (ص ٦٢٤ ـ ج ١) يفيدك في المقام.

* قوله: «وحلّه من وجوه الأول أنا...» هذا الأول لا ثاني ولا ثالث له في العبارة صريحاً ولكن يعلم بالدقة أن قوله بعد سطرين؛ «ونحن لا نعرف من الحقائق...» هو الوجه الثاني من الوجوه الحلّية؛ وأن قوله القريب من آخر الفصل: «لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام...» هو الوجه الثالث من الوجوه الحلّية.

* قوله: «ونحن لا نعرف من الحقائق...» كلام الشيخ في التعليقات وقد تقدم نقله في ذيل الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية حيث قال: «واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة: إن الوقوف علىٰ حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر...» (ص ٦٣٠ ـ ج ١).

القائمتين لا تلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قام علىٰ مثله، فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه.

*لا يقال: إنّ من المستبين عند الحكماء أنّ علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذاً علمُنا بحقيقة نفسنا حاضر أبداً فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها، ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجبُ أن يكون العلم بهذه الأحوال بيّناً حاصلاً من غير نظر وكسب.

لأنّا نقول: اللوازم علىٰ ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية، ومعنى الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلّا في الذهن وعند اعتبار العقل إيّاها، وهذا مثل كون النفس قائمةً بذاتها غنيةً عن الموضوع وكونها ممكناً وحادثاً وباقياً بعد خراب البدن، فإنّ بعض هذه الصفات كالغنىٰ والتجرد عبارة عن سلب شيءٍ عنها والسلوب لوكانت ثابتة لكانت لشيءٍ واحد صفات غير متناهية لأجل سُلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية، فتقتضي عللاً غير متناهية كذلك،وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتاً في الخارج فينجر إلى التسلسل، فإنّ الحدوث لو كان ثابتاً لكان له حدوث وهكذا إلىٰ غير النهاية وكذا الحكم في البقاء، فعلمنا أنّ تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا تكون ذات الشيء علّة لتحققها حتىٰ يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقاً بل إنما تكون علّة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقاً أيضاً بل عند اعتبار جملة من الوسطيات، ولا شك أنّ العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علّة للعلم بوجود هذه اللوازم. وأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولذتها وألمها إلىٰ غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها

---

* قوله: «لا يقال إن من المستبين عند الحكماء...» ولنا أيضاً تضرع وزيادة تحّير في المقام في شرح العين الثامنة عشرة من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون». وقلت في «إلهى نامه»: إلهى حاصل كار و كوششم اين شده است كه از غفلت به درآمده‌ام و در حيرت افتاده‌ام.

وجنودها الفطرية، *لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأُمور الخارجة عنه وشدة التفاته بما تدركه الحواس، وتورطه في الدنيا تلهيه عن الالتفات بذاته، وتذهله عن الاقبال إليها والرجوع إلىٰ حاق حقيقته، فلا يدرك ذاته إلاّ إدراكاً ضعيفاً ولا يلتفت إليها إلاّ التفاتاً قليلاً، ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجُود النفس الغير الكاملة الشـديدة التعلّق إلى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور، فإدراكها لذاتهـا أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها، وأما النفوس النورية القوية الكاملة المُستعلية القاهرة علىٰ قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها، في مشهد ذاتها فذاتها علىٰ كل شيءٍ منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظراً.

فصل (١٧)

في العلّة العنصريّة وأقسامها

إنّ العنصر لشيءٍ هو الّذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوحدانيته أو بشركة غيره؛ والأوّل إما مع تغير ما في نفسه أو لا معه، *فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة، والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للشمعـة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك، أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود وإما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنّحت شيءٌ من جوهر، أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان

---

* قوله: «لكن أكثر الناس...» قد أشرنا آنفاً إلىٰ أن هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الحلّية. ويعلم منه أن للحضوري أيضاً مراتب. وحاصله أن العلم الاكتناهي الإجمالي بشيء كما في ما نحن فيه لا يلزم منه العلم بجميع شؤونه ولوازمه بل هو كذلك في التفصيلي منه فقط.

* قوله: «فالثاني كما للّوح...» الثاني هو «أو لا معه» أي لا مع تغيّر ما في نفسه.

حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتىٰ يبلغ إلىٰ درجة الحيوانية وإن كان مع انسلاخات صورية، *وأما الثاني فإما مع استحالة مّا مثل الهليلج إلى المعجون أولا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد. ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأُولىٰ وإما عنصر لعدة أُمور مثل العصير للخل والخمر والدبس، وقد قلنا من قبل: إنّ العنصر الأول يجب أن لا تكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة.

فليس لأحد أن يقول: إن أُريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم علىٰ واحدة من الهيوليات الأولية لأنّ هيولى العناصر غير قابلة لصُورة الفلك، وهيولىٰ كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية، وإن أريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق علىٰ غير الهيولى المشتركة للعناصر فلابد أن يخصّص بها.

لأنا نقول: المراد هو الأول، وذات الهيولىٰ الأُولىٰ لا تأبىٰ عن قبول الصور كلّها إلاّ أنّ التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجيء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلًا يوجبُ لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أنّ العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلاّ ما يكون في حد ذاته فاقداً لصورة شيءٍ وحقيقته، وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل، فجهة كون العنصر عنصراً سواء كان في الدرجة الأُولىٰ من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس إلاّ العنصر الأول الّذي هو بذاته منبع النقص والقصور، كما أنّ الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكُلّ ما قرب إلى المبدإ الحق يكون أشدّ صورية وأتمّ كمالا

* قوله: «وأما الثاني فإما مع استحالة...» الثاني هذا هو ما يكون بشركة غيره.

قوله: «ولذلك يعبّر عنها في الرموزات النبوية...» الهيولىٰ الأولىٰ حيث إنها قوة محضة لا فعلية لها فهي منبع النقص والقصور، وكأن النظام الوجودي محفوف بحاشيتين حاشية منه فعلية محضة، وأخرىٰ قوة محضة، وما بينهما متوسطات، فكل ما قرب إلى الأولىٰ يكون أشد فعلية وأتم كمالًا، وما قرب من الثانية فأضعف فعلية وانقص كمالًا. والمصنّف كثيراً مّا يفسّر في مصنّفاته رواياتٍ بما أشار إليه هاهنا.

وفعلية، وكـل ما بعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالاً وأوفر نقصاناً وقوة، والهيولىٰ الأُولى الّتي في الحاشية الأخرىٰ للوجود بعكس ذلك، ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضا وأسفل السافلين إلىٰ غير ذلك مما يشير إلىٰ خسّتها وعدميتها.

*فصل (١٨)

في ألقاب العلّة العنصرية

إعلم أنَّ وضع الأسامي للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهيّاتها، وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها، الأول كالإنسان، والثاني كالكاتب، وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم، وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهـر ذاتهـا اسم بل اسم النفس إنـما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتدبيرها له، فنفسية النفس ليس كانسانية الإنسان وزيدية زيد إلّا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقاً، فيكون اسماً لمفهوم عام عقلي ولا يكـون اسـماً لماهيّة مخصوصة فظهر أنَّ بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي، ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها، فهو من جهة أنه بالقوة يسمىٰ هيولىٰ، ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمّىٰ موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الّذي هو جزء رسم الجوهر وبين الّذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث إنها مشتركة بين الصور تسمىٰ مادة وطينة، ومن حيث إنه آخر ما ينتهي إليه التحليل

* قوله: «فصل في ألقاب العلة العنصرية...» ناظر في تلك الألقاب إلى الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من طبيعيات الشفاء (ط ١ من الحجري ـ ج ١ ـ ص ٥، إلىٰ ٩). والمصنِّف ذكر مقدمة أولاً، ثم شرع في بيان المقصود؛ والمقدمة هي قوله: «إعلم أن وضع الأسامي...»، والمقصود ـ وهـو ذكـر الألقاب ـ هو قوله: ومن هذا القبيل الجوهر المنصري إلىٰ آخر الفصل. وقوله: «ويمكن الاعتذار عن الأول...» الأول هو قوله: «فإنهم يطلقون لفظ الهيولىٰ علىٰ ما للفلك...». وقوله: «وعن الثاني...» والثاني هو قوله: «وكذلك يسمّونه مادة...».

يسمىٰ أُسطقساً. فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب ومن حيث إنه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمّىٰ عنصراً، ومن حيث إنه أحد المبادئ الداخلة في الجسم المركب يسمىٰ ركناً، وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولىٰ علىٰ ما للفلك من الجزء القابل، وإن كان ذلك القابل أبداً يكون بالفعل، وكذلك يسمونه مادة مع أنّ مادة كلّ واحد من الأفلاك مخصوصة به. ويمكن الاعتذار عن الأول بأنّ تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنها في ذاتها خالية من الصورة، وعن الثاني بأنّ تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أنّ لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأنّ المادة البسيطة لا تحصّل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس إلّا إبهام محض وإلّا لكان فيها في نفسها مبادئ فصُول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولىٰ. فالحقّ انّ تعدد المواد الفلكية انما هو بأسبابها الصّورية المحصّلة لذاتها موجودة بالفعل وبضرب من اتحادها بتلك الصور الّتي هي مبادئ لفصول حقيقية ذاتية، فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحواً من الوحدة الجنسية باعتبار والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيءٍ أو بشرط لا شيءٍ.

*فصل (١٩)

في حال شوق الهيولىٰ إلى الصورة

إنّ هذا ممّا أثبته القدماء من الحكماء علىٰ ما حكي عنهم، وما ظهر لنا من

---

* قوله: «فصل في حال شوق الهيولى...» محور مباحث هذا الفصل هو كيفية شوق الهيولىٰ إلى الصورة. والمصنف ذهب إلىٰ أن القدماء من الحكماء حكموا بذلك الشوق برهاناً ووجداناً بالشهود فالهيولىٰ مشتاقة إليها حقيقة لا بالجزاف والتوسع في التعبير. وأقام علىٰ إثبات ذلك الشوق الأصول الأربعة التي يذكرها في هذا الفصل. والشيخ في الشفاء كان شديد الإنكار لذلك الشوق ثم استبصر وأمضاه وصنّف رسالة في العشق وحكم بسريانه في الموجودات كلّها.

آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة علىٰ أنّ مبنىٰ رموزهم وأسرارهم ليس علىٰ المجازفة والتخمين، ولا علىٰ مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل أُمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب، وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتىٰ صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم، وتصيقلت مرآتهم، واحتذت بها شطر الحق، وظهرت لها جلية الحال ثمّ أشاروا إلىٰ نبذ منها حسب ما وجدوه مناسباً لنفوس المستعدين له من المقال علىٰ ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلّا أنّ من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها، وعدم الدخول في البيوت من أبوابها، ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ، وشوبها بأغراض النفس ومحبّة الرياسة وطلب الدنيا إلىٰ يومنا هذا *قدحوا في ذلك، ونسبوه إلىٰ مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق، وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن أُولئك العظماء، وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم تبلغ أفهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا إلىٰ ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته. وأمّا الّذي ذكروه في القدح فيه فهو انّ هذا الشوق الّذي أثبته القدماء في الهيولىٰ إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً، والأول ظاهر البطلان، والثاني أيضاً باطل لأنّ الشوق لا يخلو إما أن يكون إلىٰ صورة معينة أو إلىٰ مطلق الصّورة، والأول باطل وإلّا لكانت المادة متحركة بطباعها إلىٰ تلك الصورة فكان ما عداها حاصلة بالقسر هذا خلف، والثاني أيضاً باطل لأنّ المادة لا تخلو من صورة مّا علىٰ ما سيأتي والشوق انما يكون إلىٰ غير الحاصل. قالوا: فثبت أنّ هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

---

* قوله: «قدحوا في ذلك» أي في شوق الهيولىٰ إلى الصورة. وقوله: «وأما الذي ذكروه في القدح...» عبارة القدح منقولة من المباحث المشرقية للرازي (ص ٥٢٢ ـ ج ١ ـ ط حيدر آباد الدكن).

*تعقيب وتحصيل:

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذاً عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال: وقد تذكر حال شوق الهيولىٰ إلى الصورة وتشبيهها بالأنثىٰ وتشبيه الصّورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه، أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولىٰ. وأما الشوق التسخيري الطبيعي الّذي يكون انبعاثه علىٰ سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا الشوق أيضاً بعيد عنها، ولقد كان يجوز أن تكون الهيولىٰ مشتاقة إلى الصّورة لو كان هناك خلو من الصور كلّها أو ملال في صورة قارنتها أو فقدان القناعة بما يحصل لها من الصور المكملة إياها نوعاً، وكان لها أن تتحرّك بنفسها إلى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الأين إن كان فيها قوة محركة وليست خالية من الصور كلّها، ولا يليق بها الملال

---

* قوله: «تعقيب وتحصيل» الغرض من التعقيب نقل كلام الشيخ من الشفاء في قدح ذلك الشوق، ومن التحصيل الإتيان بالأصول الأربعة والجواب عن قدح الشيء والتمسك برسالته في العشق. وقوله: «ان هذا القول...» أي القدح في شوق الهيولىٰ إلى الصورة مما أورده الفخر الرازي في الفصل الخامس من القسم الثاني من الفن الرابع من المباحث المشرقية (ج ١ ـ ص ٥٢٢) حيث قال: «إن القدماء كانوا يشبهون الهيولىٰ بالأنثىٰ والصورة بالذكر...»، وكلامه في هذا الفصل مأخوذ من الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من طبيعيات الشفاء. وقد تقدّم كلامنا في المباحث من أنه خلاصة ما في الشفاء بتحرير آخر. قال الشيخ في آخر الفصل المذكور: «وقد تذكر في مثل هذه المواضع حال شوق الهيولىٰ إلى الصورة وتشبّهها بالأنثىٰ وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه...» (ج ١ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٩). وقوله: «في أينه الطبيعي» أي في مكانه الطبيعي. وقوله: «إن كان فيها قوة» أي في الهيولىٰ قوة. وقوله: «وليست خالية...» الواو حالية. وقوله: «ويكون هنا سبب...» وذلك لأن كل عرضي معلل. وقوله: غير قنعة» أي غير قانعة. وقوله: «فكيف وقد جعلوا...» أي فكيف يتصور هذا المعنىٰ وقد جعلوا... الخ. وقوله: «نحو استكمالات تلك الصورة» أي إلىٰ كمالات ثانية.

قوله: «اقترح عليّ بعض إخواني» في منتهى الأرب: «اقتراح: به تحكّم از كسى چيزى را خواستن. ويعدّىٰ بعلى». وفي الصحاح: «اقترحت عليه شيئاً: إذا سألته إيّاه من غير رويّة».

للصـورة الحاصلة فتعمل في نفضها ورفضها، فإنّ حصول هذه الصّورة إن كان موجباً للملال لنفس حصولها وجب أن لا تشتاق إليها وإن كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضاً لها بعد حين لا أمراً في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه، ولا يجوز أيضاً أن تكون غير قَنِعَة بها يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإنّ هذا محـال، والمحـال ربـما ظن أنـه يشتاق إليه الاشتياق النفساني، وأما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلىٰ غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة، ومع هذا فكيف يجوز أن تكون الهيولىٰ تتحرك إلى الصورة وإنما تأتيها الصورة الطارئة من سبب تبطل صورتها الموجودة لا أنها تكتسبها بحركتها، ولو لم يجعلوا هذا الشوق إلى الصورة المقومة الّتي هي كمالات أُولىٰ بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنىٰ هذا الشوق من المتعذر، فكيف وقد جعلوا ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة. فمن هذه الأشياء تعسر عليَّ فهم هذا الكلام الّذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة، وعسىٰ أن يكون غيري يفهم هذا الكـلام حق الفهم فليرجع إليه فيه، ولو كان بدل الهيولىٰ بالإطلاق هيولىٰ مّا تستكمل بالصورة الطبيعية حتىٰ يحدث من الصّورة الطبيعية الّتي فيها لها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكـلام وجه، وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصّورة الفاعلة. وأما هذا على الاطلاق فلست أفهمه، هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام.

وإنّي لأجـل محـافـظتي على التـأدب بالنسبة إلىٰ مشايخي في العلوم، وأساتيذي في معرفة الحقائق الّذين هم أشباه آبائي الرّوحانية وأجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لستُ أجد رُخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثاليّة ورفع شأنه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعسر في معرفته، بل كنت رأيت السكـوت عما سكت عنـه أولىٰ وأحقّ، والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره أحرىٰ وأليق، وإن كان ذلك الأمر واضحاً عندي منقحاً لدي حتى اقترح عليّ بعض إخواني في الدين وأصحابي في ابتغاء اليقين أن أُوضح بيان

الشوق الذي أثبته أفاخم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهيولاني، وأكشف قناع الإجمال عما أشاروا إليه، واستخرج كنوز الرّموز فيما ستروه، وأُفصّل ما أجملوه وأظهر ما كتموه من التّوَقان الطبيعي في القوة المادية فألزمني إسعافه لشدة اقتراحه وألجأني في انجاح طلبته لقوة ارتياحه.

فأقول: ومن الله التأييد والتسديد إنه قد مضت منا في الفصُول المتقدمة أُصول لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً وتأصيلاً:

فالأوّل منها، ما بيّناه من أنّ الوجود حقيقة واحدة عينية لَيس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون، وأن ليس الاختلاف بين أفراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة أو بأُمور فصلية أو عرضية بل بتقدم وتأخر، وكمال ونقص وشدة وضعف، وأنّ صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأنّ حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية، فإذا قوي الوجود في شيءٍ من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت.

والأصل الثاني، أنّ حقيقة كلّ ماهيّة هي وجودها الخاص الّذي توجد به تلك الماهيّة على الاستتباع، وأنّ المتحقق في الخارج والفائض عن العلّة لكل شيءٍ هو نحو وجوده، وأما المسمىٰ بالماهيّة فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلّة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهيّة والوجود علىٰ نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي، فإنّ ماهيّة كلّ شيءٍ هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني الذوقي.

والأصل الثالث، أنّ الوجود على الإطلاق مؤثَر ومعشوق ومتشوق إليه، وأما الآفات والعاهات الّتي تتراءىٰ في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود، وإما أنها ترجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهـة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر، وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس

لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجوداً بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كلٍّ منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصّة ونشأة معينة جزئية يضيق ويقصُر عن اشتمالـه على الآخر أو احاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه، وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقـدارية الّتي هي غاية نزول الوجود ونقصه؛ وأنّ أضيق الأشياء وجوداً هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وُجُودها عن الفسحة إلّا في حدّ معين، وضيقها عن الانبساط والتمادي إلّا علىٰ مرتبة متناهيّة لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة علىٰ تنـاهي الأبعـاد والمقـادير وسـائر المتصلات القارة وغير القارة أيضاً عند أهل التحقيق، ولأنها أيضاً من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصُول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية. فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو أن يتفارق كلٌّ من أبعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد. فكأن هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها تهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء، ويغيب الكل عن الكل، ولهذا يكون التعلّق بها يمنع العاقلية والمعقولية، ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر، إذ العلم عبارة عن حضور شيءٍ عند شيءٍ فما لا حضور عنده لشيءٍ لا علم له بذلـك الشيء، فبقدر ضعف الوجود تكون قلة العلم وما يلزمه. وزيادة الجهل وما يصحبه، فعالمية المقداريات والمتكمات علىٰ نسبة وجودها. ثم أضعف المقـادير والمتصـلات وجـوداً غير القـار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان، كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان، وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبيينه وتحقيقه، ولعلّنا نرجع إليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتتميم إن شاء الله العزيز. فالغرض هاهنا أن نذكر أنّ الوجود من حيث هو وجود *مؤثَر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقاً،

* قولـه: «مؤثـر» اسم مفعـول من الإيثار، أي مرغوب فيه. وقوله: «عن احتمال النحو الأفضل» أي عن تحمّله. وقوله: «أو قوله عليه» أي حمله عليه. وليعلم أن الشرور برمّتها راجعة

فالوجود لما كان خيراً حقيقياً فإذا صادقه شيءٌ حفظه وأمسكه عشقاً، وإذا فقده طلبه شوقاً.

والأصل الرابع، أنّ معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه، فإنّ العادم لأمر مّا رأساً لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل، وكذا الواجد لأمر مّا لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل، فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام، وهو بريء من أنحاءِ النقص مقدس عن شوائب القصُور في الوجود والذات، فمحال أن يلحقه تشوّق إلىٰ شيءٍ ويعتريه طلب وحركة إلىٰ تمام وكمال بل *لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به أن يشتاق إليه ويعشقه كل من سواه، *وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة علىٰ كمالاتها مجبورة علىٰ فضائلها الّتي تليق بمرتبة كل منها، ماثلة بين يدي قيّومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها، مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنىٰ ليس ممّا يزيدها فضيلة وكرامة، بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها إلى السوافل، ورشحات

إلى العدم لكن العدم في الشق الأول مستند إلى النقص الوجودي اللازم لكل مرتبة من المراتب النزولية بحسبها، وفي الثانية مستند إلى التصادم بين نحوين من الوجود. وفي السفر الثالث في العلم الإلهي في الفصل الرابع من الموقف الثامن في العناية الإلهية ما يتضح به المقام.

* قوله: «لكونه تام الوجود وفوق التمام...» الفصل الثالث من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، وهو آخر فصولها في الناقص والتام وما فوق التمام على التفصيل التام (ص ٣٩١ ـ ط ١). وفي الفصل السادس من المقالة الثامنة منه أيضاً في أنه ـ تعالىٰ ـ تامّ بل فوق التمام. (ص ٤٩٦ ـ ج ٢ ـ ط ١).

* قوله: «وكذا العقول الفعالة...» أي لا يلحقها شوق إلىٰ شيء أو طلب إلىٰ كمال. وقوله: «مجبورة علىٰ فضائلها» النسخ المخطوطة التي عندنا وبعضها مصحّحه بعلامة «بلغ» قد راجعت تسع نسخ منها وهي متفقة علىٰ نقل «مجبورة» فالمجبورة بمعنى المجبولة، أي العقول الفعالة مجبولة علىٰ فضائلها ضرورة لا إمكاناً. وكم لهذه العبارة من نظير حيث قالوا مجبورة، وعنوا بها مجبولة أو الكلمة مشتقّة من الجبران أي نقصها الإمكاني مجبور بشدّة وجودها المفارقي.

فائضة منها علىٰ أواني الأداني من غير التفات وغرض وقصد منها إلىٰ إصلاح الكائنات، فلا تتصف هي أيضاً بالتشوق إلىٰ ما دونها بل *ولا بالالتفات إلىٰ ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل، مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي، ولاتصالها ودوام استغراقها في المبدإ الأعلىٰ لا توصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضاً إلّا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهيّاتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل إياها، مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها، وذلك لأجل قصُور وجُوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفضل علىٰ حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الأحدي، فهي من ذلك الوجه من الخفاء في الظلمة والكدورة اللازمة للماهيّة من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سُطُوع نُور الأول تعالىٰ علىٰ ذواتها النورية الوجودية القدوسية، *وأما غير هاتين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوساً فلكية أو صوراً سماوية أو طبائع نوعية عنصرية أو جواهر امتدادية أو هيولىٰ جسمية فإنّ جميعها مما يستصحبها قوة وشوق إلىٰ تمام أو كمال كما سينكشف لك في باب الهيولىٰ إن شاء الله تعالىٰ. وقد يعلم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات، ليتضح أنّ جميع هذه الأشياء كائنة على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم.

وإذا تمهدت هذه الأركان والأُصول وتقررت هذه الدعاوي الّتي بعضها بينة وبعضها مبيّنة في سوابق الفصُول فنقول: أما اثبات الشوق في الهيولى الأُولىٰ فلأنّ لها مرتبة من الوجود وحظّاً من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين، وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة، لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة

---

* قوله: «بل ولا بالالتفات...» أي بل لا تتصف العقول بالالتفات إلىٰ ذواتها فضلاً إلى ما دونها. وقوله: «لا توصف بالشوق...» وذلك لاستحالة تحصيل الحاصل.

* قوله: «وأما غير هاتين المرتبتين من الوجود...» يعني بالمرتبتين مرتبة الواجب ـ سبحانه ـ ومرتبة العقول.

*بها اتحاد المادة بالصّورة في الوجود، واتّحاد الجنس بالفصل في الماهيّة، وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى أنّ سنخ الوجود واحد، ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق وكيف ما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاً على قدر ضعف وجودها الّذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الّذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدّمة الثالثة، ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه يكون مشتاقاً إلى حُصُول ما يفقد منه شوقاً بإزاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه، وطالباً لتتميم ما يوجد فيه بحصُول ذلك التمام، فتكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله ويتممه من الصّور الطبيعية المحصّلة إياها نوعاً خاصّاً من الأنواع الطبيعية، ولستُ أقول إنّ فيها شعوراً حسب ما يشتاق إليه من الكمالات، كيف وإنّ لها نحواً ضعيفاً من الشعور بالوجود الّذي لها من طبيعة الوجود الّذي هو عين الخير والسعادة، لكنّ الفرض أنّ لها قابلية الاستكمالات بجميع الصّور الكمالية وإن كانت في أزمنة غير متناهيّة لامتناع اجتماعها في زمان واحد، وأنّ تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الّذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصّورية واستعداد حصُولها وإن فقد ما يمكن حصُوله من الأمر الكمالي لشيءٍ ما له شعور ضعيف يَستدعي شوقاً إلى ذلك الأمر، وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود زيادة الكمال أو عدته في المشتاق إليه فالشوق في الهيولى وان لم يتقوّ *بالاعتبار الأوّل من جهة أنّ شعورها انما هو قوة الشعور بالأمور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية، لكن يجب أن

---

* قوله: «اتحاد المادة بالصورة...» أي اتحاد القوة بالفعلية. وقوله: «بحكم المقدمة الأولى» عبّر عن كل واحد من الأصول الأربعة بالمقدمة.

* قوله: «بالاعتبار الأول» وهو زيادة الشعور في المشتاق. والاعتبار الثاني هو زيادة الكمال في المشتاق إليه.

يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بإزاء ما يقوىٰ عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية الّتي هي بإعتبار مّا غايات لوجود الهيولىٰ ومكملات لنقصاناتها، هذا تقرير الاستدلال علىٰ هذا المطلب.

وممّا يؤكّد هذا القول هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه إنّ الهيولىٰ لما كانت حاصلة من جهة القصور الإمكاني في الجواهر المجرّدة، وخصوصاً في الجواهر النفسانية والطبيعية *الواقعة في سلسلة البسائط، فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية الّتي هي حيثيّة حركاتها وتوجّهاتها إلى استكمالاتها الثانوية لیجبر نقصاناتها الأوّليّة طلباً للرجوع إلى المنبع الّذي ابتدت منه، فهي إنّما تكون حيثيّة تشوّقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولىٰ لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات.

وأما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما أورده من استدلاله علىٰ نفي الشوق عن الهيولىٰ فنقول: أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف في سَلبه عن الهيولىٰ فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق، فإنّ المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمراً عدمياً، وبحسب اعتباره إياها مطلقة ماهيّة ناقصة مبهمة في غاية الإبهام، لكنها مما يصلح للتحصّل والتعيّن بحسب ما يحصّلها ويعيّنها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهيولىٰ محصلة، وتحصل نوعيتها متقرّرة، فهي إذن بإعتبار تحصّلاتها النفسانية الحيوانية تكون لها أشواق نفسانية إلىٰ كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة، وباعتبار تحصّلاته النفسانية النباتية تكون لها اشواق نباتية إلىٰ كمالات نباتية كالتغذي والتوليد، وباعتبار تحصلاتها الطبيعية تكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيز في الأحياز إلىٰ غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة.

---

* قوله: «الواقعة في سلسلة البسائط» أي في سلسلة البسائط النزولية. وقوله: «حيثية تشوقها إلى الكمال» فالشوق لها بالذات. وقوله: «من جهة اقترانها...» أي من جهة اقتران الهيولى بذلك الغير لا بالذات. فالشوق بالذات لتلك الجواهر، وللهيولىٰ من جهة اقترانها بتلك الجواهر. وقوله: «مجردة عن الصور» أي بشرط لا.

وأما قوله وأما الشوق التسخيري إلىٰ آخره.

فغير صحيح لما ذكرنا *من اثبات المقدمة الممنوعة.

وأما قوله: ولقد كان يجوز أن تكون الهيولىٰ مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو من الصور كلّها.

فنقول: قد ظهر مما ذكرنا أنّ للهيولىٰ بحسب استعدادها للأشياء شوقاً إلى الأشياء، وما ادعىٰ أنّ لها شوقاً إلىٰ كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتىٰ يقال إنّ الشوق ليس إلاّ لما لم يحصل بعد من الامور الّتي يمكن حصُولها، فالهيولىٰ بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلىٰ صورة ما لخلوها في ذاتها من صورة، وإذا تحصّلت بصورة فبحسب اعتبار تحصّلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعاً لها وسلوة اطمئنان، وغنىً وعدم تشوق، بل الشوق حاصل لها عند تنوّعها وتحصّلها بتلك الصورة إلىٰ ما يزيد عليها من الكمالات الّتي في درجة ثانية عنهـا فإن كلّ صورة حصلت للهيولىٰ ليست مما يغنيها عن الافتقار إلىٰ كافة الصور، بل إنما كفت حاجتها إلىٰ نفسها فبقيت الهيولىٰ ذات شوق وشهوة إلىٰ سائر الصور، كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا تزال ذات حكـة ودغدغة إلىٰ رجل بعد رجل مادامت هي هي، كذلك حال الهيولىٰ بالقياس إلىٰ الصّور من حيث تشوقها إلى التلبس بها والاستكمال بورودها، فكلّ صُورة حَصَلت للهيولىٰ لم تخل بعد عن نقص مّا وقصُور مّا وشرّية مّا يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهيّة لَم تخرج بعد من القوة إلىٰ الفعل إلاّ إلىٰ قدر متناه، وهكذا تترقىٰ في الاستعدادات بحصُول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية، ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلىٰ أن ينتهي إلى الكمال النفسي علىٰ مراتبـه، والكمال العقلي علىٰ مراتبه إلىٰ أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصىٰ والصورة بلا شوب مادة، والفعلية بلا قوة، والخير بلا شر، والوجود

* قوله: «من إثبات المقدمة الممنوعة» يعني بها الأصل الأول. وإنما وصفه بالممنوع لمنع الخصم كون الوجود حقيقة واحدة عينيّة ذات مراتب بالتشكيك أو ذات مظاهر كذلك وتشكيكه على الثاني هو سعة المظاهر وضيقها.

بلا عدم، فتقف عنده الحركات، وتسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات، وتنقطع له الأشواق وتتم فيه الخيرات.

وأما قوله، ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة إلىٰ آخره.

فنقول فيه: المختارُ علىٰ ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إما لأجل الخلو من الصور كلّها إن أُريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو من الصّورة الّتي يفقد عنها ويمكن حصُولها.

وأما قوله: ومع هذا فكيف يجوز أن تكون الهيولىٰ تتحرّك إلى الصور وإنّما تأتيها الصورة الطارئة إلىٰ آخره. ففيه أنّ جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر، وليست مقصورة علىٰ نحو واحد وجهة واحدة، فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك إلى الصّورة أيٌّ صورة مّا وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقىٰ وتدوم، لكن لمّا كان ما هذه حاله من الموجودات أي تكون مادة الجميع فشأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدّها، *فكان لكل منهما حق واستيهال، فالّذي لها بحق صورتها أن تبقىٰ على الوجود الّذي لها والّذي لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجودٌ آخر مضادٌ للوجود الّذي لها وإذا كان لا يمكن أن يوفىٰ لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلىٰ مدة، وتوفية تلك إلىٰ مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه، والمعطي لكل قابل مستحقه، فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقي تلك، فإنه ليس وجود إحداهما وبقاؤها أولىٰ من وجود الاخرىٰ وبقائها، وبالجملة تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الاخرىٰ، ولما لم يمكن أن تحصل لها صُورتان معاً في وقت واحد لزم ضرورة أن يعطىٰ لها ويتصل بها أحياناً هذا الضد وأحياناً ذلك الضد، ويعاقب كل منهما الآخر، إذ عند كل واحد منهما حق مّا عن مادة الآخر وبالعكس، فالعدل في ذلك أن توجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا، فهذا حال

* قوله: «فكان لكلٍ منهما حق واستيهال» أي لكل من الهيولىٰ والصورة ذلك، فالذي للهيولىٰ نظراً إلىٰ صورتها أن تبقى الهيولىٰ على الوجود الذي لها... الخ.

تشوق الهيولىٰ بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها من صورة مّا وأما من حيث تحصّلها النوعي فتشوقها انما يكون إلىٰ ما تكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الأتم وهكذا إلىٰ غاية وكمال وصورة لاأتم منها.

ثم آعلم أنّ للأشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصىٰ سلسلتين عرضية وطولية. فما ذكرنا من تشوّق الهيولىٰ إلىٰ صُورة بعد صُورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة، وهي الّتي تكون للشخصيات من الصّور المتفاسدة العنصرية. وما ذكرناه ثانياً من تشوّقها إلى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية الّتي تكون كل تالية منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوّقها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلائمة من غير تضادّ وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها. *وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علّة غائية للأخرىٰ بخلاف السلسلة الاخرى الّتي هي من المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا إلىٰ حدّ، ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية أُخرىٰ عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي، لما بينا في مبحث الغاية وجه حلّه.

فقد تشعشع وتبيّن ممّا ذكرناه حقيّة ما هو الموروث من القدماء الالٰهيين من اشتياق الهيولىٰ إلى الصور الطبيعية الّتي هي خيرات إضافيّة، ثمّ اشتياقها إلىٰ ما هو الخير

---

* قوله: «هذه السلسلة من العلل...» أي السلسلة الطولية. فتحصّل هاهنا أصل من الأصول الحكمية، وهو أن الموجودات في السلسلة الطولية بحسب نزولها كانت كل سابقة منها علة للاحقها، وبحسب صعودها كانت كل لاحقة منها غاية لسابقها.

وقوله: «بخلاف السلسلة الأخرىٰ...» أي السلسلة العرضية. فقد تحصّل لنا هاهنا أصل آخر وهو أن السلسلة العرضية لا تجتمع فيها صورتان معاً بل كل صورة لاحقة مزيلة للصورة السابقة، وأما الطولية فهي استكمالية فالشيء ما لم يستوف جميع كمالات ما دونه لا يرتقى إلىٰ مرتبة أخرىٰ. وبالجملة الأمر في السلسلة العرضية كون وفساد، وإن شئت قلت خلع ولبس، وأما في الطولية الاستكمالية فالأمر فيها لبس فوق لبس.

الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأتمّ بل ظهر أنّ جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انّما هي المادّة الّتي هي جهة القوّة والاستعداد، فإنّ الوجود إذا لم يكن معه قصُور عن درجة الكمال الّذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلّق بالمفقود لا بالموجود، فحيث لا فقد لا شوق، والفقد إذا لم يكن ممكن الدرك والحصُول فلا شوق أيضاً، وجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما علمت مراراً انّما هي الهيولى الأولىٰ في كلّ شيءٍ كما ادّعيناه وهذا ممّا لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولىٰ في المباحث المتعلّقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

*ثم العجب أنّ الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولىٰ إلى الصّورة بوجه لا يحتاج إلىٰ مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاناً عامّاً

---

* قوله: «ثم العجب أن الشيخ...» صنف الشيخ رسالة في العشق في سبعة فصول، وذكر فيهـا أن العشق لا يختص بنوع الإنسـان بل هو سارٍ في جميع المـوجودات من الفلكيات والعنصريات والمواليد الثلاث المعدنيات والنباتات والحيوان. وصنّف الشيخ تلك الرسالة باسم تلميذه أبي عبدالله المعصومي الذي قال في حقه: «أبو عبدالله منّي بمنزلة ارسطاطاليس من أفلاطون».

والرسالة قد طبعت مع ست رسائل أخرىٰ للشيخ، والأنماط الثامنة والتاسعة والعاشرة من الإشارات كلّها مترجمة بالفرنساوية في ليدن.

وأمـا قولـه: «ثم العجب أن الشيخ...» فليس بعجب لأنه كان أولاً علىٰ ذلك القول ثم استبصر، وقد أفاد بخلاصة ما في الرسالة في آخر النمط الثامن من الإشارات حيث قال: «تنبيه، فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصّه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه رحمةً من العناية الأولىٰ على النحو الذي هو به عناية». فالأمر الذي أطنب القول في إثباته في تلك الرسالة في سبعة فصول أتىٰ به في سطرين في الإشارات مصدّراً بالتنبيه المشير إلىٰ عدم الاحتياج فيه إلىٰ تجشم استدلال وتكلّف في إطناب القول. والشيخ كان ينكر تجرد النفس الحيوانية ثم اعترف به، وكان ينكر تجرد القوة الخيالية ثم اعترف به. وكان ينكر اتحاد العاقل بمعقوله ثم اعترف به، وكان ينكر الكيميا ثم اعترف بها، وصنف في صحتها رسالة سماها «حقائق الإشهاد» على التفصيل الذي تجده في كتابنا «سرح العيون في شرح العيون».

علىٰ إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحيّة وغيرها أورد بياناً خاصّاً بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة، فقال: «إنّ كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلىٰ عنه البتة وهو سبب له في وجوده فأما الهيولىٰ* فلديمومّة نزاعها إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متىٰ عريت عن صورة مّا بادرت إلى الاستبدال منها بصورة أخرىٰ إشفاقاً من ملازمة العدم المطلق، إذ من الحقّ أنّ كلّ واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولىٰ مقرّ العدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافي ولولاها للابسها العدم المطلق، ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في ايضاح لمية ذلك، فالهيولىٰ كالمرأة اللائمة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمائمها بالكُمّ، فقد تقرر أنّ في الهيولىٰ عشقاً غريزياً»، هذا كلامه في تلك الرسالة.

فصل (٢٠)

*في العلّة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة

أما الصورة فهو الشيءُ الّذي يَحصل الشيءُ به بالفعل سواءٌ كان للعنصر

---

* قوله: «فلديمومة نزاعها...» وجاء مكان نزاعها نزوعها أيضاً، وهما بمعنى واحد. وفي القاموس: نزع إلىٰ أهله نَزاعة ونِزاعاً بالكسر ونُزوعاً بالضم اشتاق كنازع.

وقوله: «ولذلك تلقاها...» على الخطاب، أي ولذلك انت تلقاها متىٰ عريت الهيولىٰ عن صورة مّا...إلخ. وقوله: «إشفاقاً من ملازمة...» أي خوفاً منها. والدّميمة بالدال المهملة، وبالمعجمة مهملة لأن الأولىٰ بمعنىٰ «زشت‌رو»، والثانية بمعنىٰ «زشت‌خو» والدميمة تغطّي وجهها بالقناع والكم لا النميمة إلّا أن تكون دميمة. وعبارة الرسالة صحّفت في الأسفار جدّاً والصواب ما صحّحناه.

* قوله: «في العلة الصورية...» الفصل الخامس من المقالة الأولىٰ من طبيعيات الشفاء في معاني الطبيعة (ج ١ ـ ط ١ من الرحلي ـ ص ١٢). وعبارات الكتاب ناظرة إليه. ومعنى الطبيعة على الأخص يطلب بالتفصيل والكمال في الفصل الرابع من النمط الثاني من شرح المحقق

قوام بدونها * بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة، وهي على الأول عرض، وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر، كما علمت من أنّ الصورة ليست علّة صورية للمادة لأنها ليست جزءاً من المادة بل هي علّة فاعلية للمادة، وعلمت أيضاً أنّ للصورة عدة معان أخر، وقد نبهناك علىٰ أنّ الكلّ مما اشتركت في معنىً وحيثية واحدة هي جهة الحصُول والفعلية والوجود، كما أنّ معاني العنصر جميعاً اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة. وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو أنّ اسم الطبيعة واقع بالاشتراك علىٰ معانٍ ثلاثة مترتبة بالعموم والخصُوص، *فالعام ذات والخاص مقوِّم الذات والأخص المقوم الّذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر، فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلاث بالاشتراك الصناعي للإسم وللثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان. وأمّا الصورة فكما علمت هي الجزء الّذي يكون به الشيءُ بالفعل وهي نفس الطبيعة

الطوسي على الاشارات.

* قوله: «بحسب مطلق الوجود» بخلاف الوجود الخاصّ فإنّ الجسم بحسب تسوّده بالأسود لا يكون له قوام بخلاف مطلق الوجود. وقوله: «وهو المختص...» أي العنصر هو المختص باسم الموضوع في الأول، وباسم المادة في الثاني. وقوله: «وهي على الاول ...» أي الصورة على الأول عرض، وعلى الثاني جوهر. وقوله: «كما علمت من...» وفي نسخة لما علمت. وقد علمته في الفصل الأول من هذه المرحلة. وقوله: «بل هي علة فاعلية للمادة» أي هي علة فاعلية للمادة وعلة صورية للمركّب.

* قوله: «فالعام ذات...» أعم من أن يكون تمام الذات أو بعضها. وقوله: «هو المبدأ الأول...» أي بلا واسطة لا كالنفس. وقوله: «لا بالعرض» أي كالرّبان بالقياس إلىٰ جالس السفينة، ولا بالقسر كتحريك الحجر إلى العلو. وقوله: «من الجهات الثلاث...» أي من المعاني الثلاثة العام والخاص والأخصّ لأنه ذات وذاتي ومبدأ حركة. وقوله: «وللثاني من الجهتين كذلك» أي اسم الطبيعة متناول للمعنى الثاني من المعنيين بالاشتراك الصناعي كلفظ الإمكان، يعني كما أن الإمكان العام جزء الإمكان الخاص كذلك المعنى الثاني جزء المعنى الثالث. وقد تقدمت معاني الإمكان في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ. (ج ١ ـ ص ٢٤٦).

في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار، لأنّ العنصر البسيط كالماء مثلاً جزؤه الصوري بالقياس إلىٰ تقويم النوع صورة وبالقياس إلىٰ كونه مَبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة. *وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل *بسبب صُورة أُخرىٰ يرد عليهامن المبدإ الفياض بحسب فطرة ثانية، فلا جرم كانت صُورها التركيبة مغايرة لطبائعها.

فإن قلت: إذا كان لابدَّ من الصورة الاخرىٰ للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كلٌّ منهما أو الواحد لا غير.

قلت: ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأوّل فإنه قال: الأجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها إلىٰ جهة واحدة وإن كان لابدَّ وأن تكون هي ما هي من تلك القوة فكانت تلك القوة جزءاً من صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد كالإنسانية، فإنها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية. وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أُمور غَير مقومة تأثير في التقويم، وذلك لأنّا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن تكون كل واحدة منها مُستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنىٰ بكل منهاعن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوماً وغير مقوم وهذا خلف. وإما أن يكون المستقل إحداها فقط فلا تكـون الاخـرىٰ صورة. وإما أن لا استقلال لإحداها بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع، والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد *فالصورة

---

* قوله: «وأما المركّبات فانها...» يفيد في المقام أصلًا قوياً ينبغي الاهتمام به في معرفة النفس جدّاً، وهو أن صور البسائط العنصرية وإن كانت مقوّمة للبسائط لكنّها خارجة عن حقيقة المواليد من المعدنية والنباتية والحيوانية، فتلك العناصر المادية خارجة عن حقيقة النفس من بدء حدوثها، فتبصّر.

* وقوله: «بل بسبب صورة أُخرىٰ...» يعني بها الصورة التركيبية. وقوله: «إلىٰ جهة واحدة» تلك الجهة كانت علواً أو سفلًا. وقوله: فكانت تلك القوة جزء...» أي الجزء اللا بشرطي من صورتها، تجتمع الصورة من عدة معان فتتّحد تلك العدة من المعاني.

* قوله: «فالصور المقوّمة شيء واحد» أي شيء واحد لا عدة معان متحدة، وهذا خلف لأن

المقومة شيءٌ واحد، علىٰ أنَّ ذلك يستحيل أيضاً لأنَّ كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكلٌ واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها، فتكون المادة مقومة له فتكون سابقة عليه، فالمادة الواحدة السابقة علىٰ كل واحد من تلك الأجزاء الّتي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه، فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول فبقي أحـد القسمين الآخرين لكنَّ المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسمُ الثاني، وهو أن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير، والظاهر أنَّ هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ *وأمّا نحن

المفروض أن الصورة المقوّمة عدة صور لا صورة واحدة. وقوله: «علىٰ أن ذلك يستحيل» ذلك إشارة إلىٰ تقويم المادة بالمجموع. وقوله: «فتكون المادة مقومة له» فهي أعراض أيضاً. وإنما تكون مقومة لكل واحد منها لأن المادة موضوع والموضوع مقوِّم للعرض، فتكون سابقة علىٰ كل واحد منها، فالمادة الواحدة سابقة على المجموع لأنها سابقة علىٰ كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع.

قوله: «تقوم كل واحد منهما بالآخر» أي تقوّم المادة بالمجموع، وتقوّم المجموع بالمادة، فلزم الدور. وقوله: «فبقي أحد القسمين الآخرين» أي بقي كل منها، أو الواحد لا غير. وقوله: «هو القسم الثاني» أي كل منها كما بيّنه بقوله وهو أن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركّب... الخ.

* قوله: «وأما نحن فالمختار عندنا...» يمكن إرجاع كلام الشيخ إلىٰ مختار المصنف كما أومأ هو إلىٰ ذلك بلفظة الظاهر غير مرة حيث قال: «ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء. وقال أيضاً: «وهذا الكلام بظاهره غير صحيح. وقال أيضاً: «والظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ. وقوله: «أن تكون صور البسائط...» أي أشخاص البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان. وقوله: «علىٰ هذا الوضع» أي علىٰ هذا الفرض. وقوله: «لتظهر لك جلية الحال» من أن تقـويمهـا تقويم النفس، ووجود الصورة بعين وجود النفس. وقوله: «لها هويات دون الإضافة» كالمضاف المشهوري مثلاً. وقوله: «فصور البسائط مقومة للبسائط» فتكون جوهرية بالنسبـة إليها. وقوله: «وخارجة عن حقيقة...» فتكون عرضية بالنسبة إليها. وحقيقة كل من المواليد بمعنى منتزع ماهيّته التي هي صورته العلمية، فتدبّر. وقوله: «وإن احتيجت إليها» أي وإن احتيجت المواليد إلىٰ صور البسائط.

فالمختار عندنا هو القسم الثالث أي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولاً كما حققناه في مباحث الكليات.

فإن قلت: هذا أيضاً باطل لأنّ النفس الناطقة من مقومات الإنسان، فلو لم يكن للقوىٰ الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت أعراضاً وهي جواهر فيلزم أولاً أن يكون الواحد بالنوع جوهراً وعرضاً، وثانياً أن تكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان، فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه علىٰ هذا الوضع هذا خلف.

قلت: هذه عقدة تحل بالاصول الّتي سلفت منا فتذكّر لتظهر لك جلية الحال. ثمّ إنّ من المستحيل كون شيءٍ واحد جوهريّاً وعرضياً لشيءٍ واحد بعينه، ولا استحالة في كونه جوهرياً لشيءٍ وعرضياً لآخر.ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضاً الفرق بين الجوهر والجوهري، وكذا العرض والعرضي، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهراً بالمقايسة إلىٰ شيءٍ آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض، وأما كون الشيء جوهرياً فهو من باب المضاف، والامور النسبية الّتي لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس إليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها.وكذا الكلام في صورة النبات فإنّها مقومة للنبات لكنّ القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس، ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصي فتذكره. وتذكر أيضاً أنّ كون حدّ الشيء وشرح ذاته مشتملاً علىٰ بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهيّة المحدود وذاته *إذ ربّما تكون للحد زيادة على المحدود،

---

* قوله: «إذ ربما تكون للحدّ زيادة على المحدود» كقولهم في تعريف القوس: إنه قطعة من الدائرة. ولنا في ذلك تحقيق أنيق حرّرناه في «نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي» (ص ٢٠٩ ـ ٢١١ ط ١).

وقوله: «وسيجيء أيضاً الفرق...» بل وقد تقدّم بيان الفرق بينهما في آخر الفصل الثالث من

المرحلة الثالثة، وهو الفرق بين الإحتجاج التقوّمي وبين الإحتجاج الصدوري. (ص ٦٦٨ ـ ج ١) حيث قال: «تفريع، احتياج الماهيّة والطبائع الكلية...». وقوله: «كون طبيعة كل منها...» أي طبيعة كل من الأجسام الطبيعية المركبة.

وقد حرّرنا الأصل المذكور من هذا الفصل في كلمة واحدة من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» ولا بأس بنقلها هاهنا لما فيها من فائدة مجدية وهي ما يأتي:

كلمه ـ شيئيّت شيئ به صورتش است، وصورت شيئ آنى است كه شيئ بدان بالفعل است. حال بدان كه صورت مركّبات به حسب تحقيق آنى است كه مقوّم مركّب است، و آن صورت فارد واحدى است كه از مبدء فيّاض بر مركّبات فائض مى‌شود، و صور و طبايع بسائطى كه در مركّبات‌اند به منزلت فروع و قوى و شرائط حدوث آن صورت مقوّم‌اند.

در بيان اين مطلب شريف گوييم: حصول كيفيّت مزاج مركّب اگر چه متوقف بر امتزاج صور بسائط است، ولى صور بسائط خارج از حقيقت مركّب كه هر يك از مواليد معدنى و نباتى و حيوانى است مى‌باشد، و اين حقيقت همان صورت فائض از مبدء فيّاض بر مركب است كه منتزع ماهيّت و صورت علميه شيئ است.

در اين مقام بايد فرق ميان جوهر و جوهرى، و عرض و عرضى دانسته شود. فرق ميان عرض و عرضى به مجرّد اين كه عرض مبدء اشتقاق است و عرضى مشتق است كافى نيست كه فرقى لفظى است، بلكه فرق ميان آن دو اين است كه عرض و عرضى به حسب ذات متحدند، و به حسب اعتبار متغاير. مثلاً وجود سواد هرگاه لا بشرط اخذ شود كه درجه‌اى از وجود موضوعش است عرضى است، و عرضى خارج محمول است و حمل اتحاد در وجود است؛ و هرگاه بشرط لا أخذ شود وجود ناعتى است، و وجود موضوع آن وجود منعوتى كه زائد از يكديگرند. اگر چه عرض زائد متصل بلكه لازم است. و فرق است ميان اين كه شيئ با شيئ باشد، و ميان اين كه شيئ نفس شيئ باشد.

و همچنين فرق ميان جوهر و جوهرى اين كه: جوهر في نفسه جوهر است، و با مقايسه و اضافه و نسبت با شيئ ديگر جوهر بودن او تغيّر نمى‌يابد. و امور نسبيه‌اى كه خود داراى هويات‌اند و از باب اضافه نيستند و بسبب اختلاف امور ديگر كه مقايسه و اضافه بدانها مى‌شوند اختلاف مى‌يابند مورد انكار كسى نيست، مانند مضاف مشهورى كه آن را هويّتى غير از اضافه است، وبا مقايسه ونسبت به ديگرى اضافه نيز بدان عارض مى شود، مثلاً مى گوئى زيد أب است.

وسيجيء أيضاً الفرق بين علّة وجود الشيء وعلّة شيئيته.والعجب أنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأنّ كلا من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية؟ فهل لهذا الحكم معنى إلّا كون طبيعة كل منها واحدة وهي الّتي بها يكون الشيءُ الطبيعي هوهو بالفعل حتىٰ لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى الّتي اقترنت معها كان ذلك الشيءُ هوهو بعينه بحسب الحقيقة.

حال گوئيم كه صور بسائط مقوّم بسائط اند، ولى خارج از حقيقت مركّبات يعنى مواليد معدنى و نباتى و حيوانى‌اند. لذا صور بسائط نسبت به خود بسائط صور جوهريه‌اند، و نسبت به حقيقت مركّبات صور عرضيه‌انـد. اگر چه مركّب در حصـول كيفيّت مزاجى بدان صور بسـائط محتاج است. و همچنين صورت نبات مقوّم نبات است و خارج از حقيقت نفس حيوانى است، يعنى شرط در وجوديافتن حيوان است ولى مقوّم داخلى آن نيست.

و از جمله امورى كه در اين مطلب مؤيِّد و مقرِّب است يكى اين كه چه بسيار حدّ شيئ كه زائد بر محدود است چنان كه گوئى: القوس قطعة من الدائرة. و ديگر اين كه فرق است بين علّت و جود شيئ و بين علّت شيئيّت شيئ. و به عبارت اخرى بايد ميان احتياج صدورى و احتياج تقوّمى فرق گذاشت احتياج تقوّمى مثل احتياج ماهيّت به جنس و فصل است، و احتياج صدورى مانند احتياج ماهيّت به فاعل و غايت است.

اين تحقيق انيق نه منافات با حركت اشتدادى جوهر دارد كه حركت استكمالى طولى لبس بعد لبس است نه خلع و لبس كه از آن سلسله عريضه است. زيرا كه نفس ناطقه مثلاً اصل محفوظ و سنخ باقى است كه صورت اخيره واحد به وحدت جمعيّه سيّاله از آغاز تا انجام است؛ و نه منافات با جسمانيّة الحدوث بودن نفس دارد.

از آنچـه كه تحرير شده است دانسته مى‌شود كه صورت انسانى از بدو پيدايش آن، وراى عناصر طبيعى و مجرّد از آنها است، فافهم.

مطلب اين كلمه عليا را صاحب اسفار در فصل بيستم مرحله ششم علم كلّى آن افاده فرموده‌است (ج ۱ ـ ط ۱ ـ ص ۱۷۲ و۱۷۳، فصل فى العلّة الصورية، والفرق بين الطبيعة والصورة...).

و مطلب شريف احتياج تقوّمى و احتياج صدورى را در آخر فصل سوم مرحله سوم اسفار (ج ۱ ـ ط ۱ ـ ص ۱۰۵، تفريع، احتياج الماهية والطبائع الكلّية الى أجزائها...).

و به اصل محفوظ و واحد متصل بودن نفس در چند موضع از كتاب نفس متعرّض شده است.

*فصل (٢١)
في الغاية وما قيل فيها

أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيءُ كما علمته سابقاً.وهي قد تكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالىٰ، وقد تكون شيئاً آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة، وقد تكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتمامات الحركات الّتي تصدر عن روية أو طبيعة،أو في شيءٍ ثالث كمن يفعل شيئاً لرضا فلان فيكون رضا فُلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضاً غاية أُخرىٰ، وهذا مجمل يحتاج إلى التفصيل.

---

* قوله: «فصل في الغاية...» ناظر في مباحث الغاية الى الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء. (ج ٢ ـ ط ١ من الرحلي ـ ص ٤٤٨). وكذلك الى فصول من أولىٰ طبيعيات الشفاء كما نقصّها عليك. ثمّ اعلم أنّه تارة يبحث عن الغاية من حيث إن الكلمات العينية خلقت لغاياتها الخاصة، وهي سائرة إليها ومتحرّكة لأجلها مثلاً إنّ الكَرْم في حركته له غاية وهي إعطاء عنقود العنب، فالغاية بهذا الوجه وهو تفرّع الثمر على شجره؛ إدراكه خارج عن وسعنا جداً، وبنيان مباحثها أعظم من أن تسعه منطقة البيان كما هو. وعلى هذا المنوال ترتّب الجزاء على الأفعال فإن سرّه مستور عنّا غالباً وإن كنّا ندرك وجوهاً استحسانية من تفريع بعض الجزاء من الثواب والعقاب على فعله. وتارة يبحث عنها على الوضع الصناعي في الكتاب وهو كما يأتي:

إعلم أن وصول ذي الغاية إلىٰ غايته تارة يكون علىٰ نحو الوصال الجسماني كوصول زيد عند عمرو مثلاً. وتارة يكون علىٰ نحو تحوّل ذي الغاية فيها واتصاله بها بل اتحاده بها بل فنائه فيها، وهذا انما يكون في السلسلة الطولية الصعودية فإن كل صورة لاحقة غاية للسابقة ففي هذه الحركة الاستكمالية لبس فوق لبس، كما أن في السلسلة العرضية خلعاً ولبساً، فتبصّر.

قوله: «شيئاً آخر في نفسه» أي في نفس الفاعل غير خارج عنها أي عن نفس الفاعل كالفرح بالغلبة على الخصم فإنه ليس بفاعل لكنه في الفاعل. وقوله: «كتمامات...» وهي في القابل وهو الجسم الإنساني، وتلك الحركات تصدر عن رويّة أي عن شعور وإرادة كزيادات المقدار في أقطارها الموزونة في جسم الحيوان. وقوله: «عن طبيعة» كالحجر المتسافل المتنازل. وقوله: «في شيء ثالث» أي في شيء هو غير الفاعل والقابل.

فصل (٢٢)

في تفصيل القول في الغاية والاتّفاق والعبث والجزاف

قالوا: *إنّ الشيّ يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده، فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول، والفاعل والغاية علّتان لوجوده، ولا خلاف لأحد في أنّ كلّ مركب له مادة وصورة وفاعل، وأمّا أنّ كلّ مَعلول فلوجوده علّة غائية ففيه شك فإنّ من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه، ومنه ما هو اتفاقي، ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح، ومنه ما تكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا *فلا تكون له بالحقيقة غاية، كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطاً فلا ابتداء لها، وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات إذا كانت غير متناهية، فلنورد بيان هذه الامور في مباحث:

---

* قوله: «إن الشيء يكون معلولاً في شيئيته...» يعني أن العلل أربع: اثنتان منها داخلتان وهما المادة والصورة، واثنتان منها خارجتان وهما الفاعل والغاية. هذا إذا كان الشيء معلولاً خارجياً، وإلاّ فله بحسب ماهيّته احتياج تقوّمي إلىٰ جنسه وفصله أيضاً كما تقدم الفرق بين الاحتياج التقوّمي وبين الاحتياج الصدوري في آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، حيث قال: «تفريع، احتياج الماهيّة والطبائع إلىٰ أجزائها...» (ص ٦٦٨ ج ١).

* قوله: «فلا تكون له بالحقيقة غاية» وذلك لأن الغاية الحقيقية هي ما ينتهي إليها الشيء. وقوله: «للقياسات» أي القياسات الحاصلة من النتائج، وهكذا، وأشار إلىٰ هذا المعنىٰ بقوله: «إذا كانت غير متناهيّة...». وقوله: «فلنورد بيان هذه الأمور في المباحث...» تلك المباحث بألفاظها مذكورة أيضاً في مبحث الغاية من شرحه على الهداية الأثيرية أيضاً. والرجوع إليه يجديك في المقام (ص ٢٤١ ـ ٢٥٠ ـ ط ١ من الحجري).

المبحث الأوّل

في العبث *واثبات غاية مّا له

إعلم أنّ كل حركة إرادية فلها مبادئ مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والّذي قبله هو الإرادة المسمّاة بالإجماع، والّذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل، وإذا ارتسمت في الخيال أو في العقل صورة مّا موافقةٌ حرّكت القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول علىٰ هذا المثال، كما ستيضح لك من ذي قبل إن شاء الله تعالىٰ من أنّ تصوُّر النظام الأعلىٰ علّة لصدور الموجودات من غير حاجة إلىٰ شوق ولا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع، وتحقق الإجماع خدمته القوة المحركة الّتي في الأعضاء، فقد ثبت أنّ الحركات الإرادية تتمّ بالأسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية الّتي تنتهي إليها الحركة كالإنسان إذا ضجر من موضع فتخيل صُورة موضع

---

* قوله: «وإثبات غاية مّاله» أي ليس أن العبث لا يكون له غاية أصلاً بل له غاية مّا. وقوله: «فالمبدأ القريب...» في شرح المحقق الطوسي على الفصل الرابع عشر من النمط السادس من الإشارات: «إن القوة الخيالية في الإنسان هي المبدأ الأول لتحريك بدنه...». وقوله: «هو الفكر والتخيّل...» أي هو الفكر إن كان كلياً أعم من التصور والتصديق، والتخيل إن كان جزئياً. وإذا ارتسمت في الخيال أو في العقل صورة ما موافقة أي ملائمة لطبعه وخياله وعقله حرّكت تلك الصورة القوة الشوقية إلى الإجماع... الخ. وقوله: «علىٰ هذا المثال...» يعني كما أن نفس التصور فينا يفعل الشوق من دون إرادة، كذلك فعل الله تعالىٰ نفس التصوّر فيه ـ أي نفس صورته العلمية ـ كافية في صدوره، ولا تحتاج إلىٰ إجماع وإرادة وشوق قبلها. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه. وقد تقدّم البحث عن أصناف الفاعل في الفصل الخامس عشر من هذه المرحلة. وقوله: «تتم بالأسباب المذكورة» المراد بتلك الأسباب هي الفكر والتخيل والشوق والإجماع والقوة المحركة. وقوله: «بل يكون المتشوّق حاصلاً...» المتشوق علىٰ هيئة المفعول، وهو في المقام لقاء الصديق.

آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلىٰ مكان ليلقىٰ فيه صديقاً، ففي الأول تكون نفس ما انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة، وفي الثاني لا تكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلاً بعد ما انتهت إليه الحركة، وربما تكون نفس الحركة غاية المتحرك، فقد تبين أنّ غاية الحركة في كلّ حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدإ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها. *بخلاف المبادئ التي قبله إذ ربما كانت له غاية غير ما تنتهي إليه الحركة كما علمت، فان اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب.والمبدآن اللذان قبله أعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيّل أو الفكرة كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلّها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية، وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث. ثم كلّ غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوقاً فكرياً فلا تخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المريض أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلىٰ ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية، فيسمي الفعل في الأوّل جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة، وكلّ غاية لمبدإ من

---

* قوله: «بخلاف المبادئ التي قبله...» تلك المبادئ هي الفكر والتخيل والشوق والإجماع. وقوله: «كما علمت» يعني علمت في مثال لقاء الصديق. وقوله: «كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها» كما تتضجر من موضع فتتخيل صورة موضع آخر فتشتاق إليه فتتحرك نحوه. وقوله: «وإذا طابق ما...» لفظة ما فاعل لفعل طابق، والمشتاق التخيلي مفعوله. يعني أنه يسمىٰ عبثاً حيث لم يطابقه الشوق الفكري، وإلّا فهو من حيث إنه طابق المشتاق التخيلي خير ليس بعبث.

وقوله: «مثل التنفس وحركة المريض» وفي نسخة مخطوطة معتبرة: «وحركة النبض» مكان وحركة المريض. يعني أن الخيال الحيواني مع استعانة الطبيعة مبدأ للتنفس وإن كان غير شاعر بإدراك الخيال كما سيأتي التصريح به بعد أسطر. وقوله: «على التفصيل المذكور...» المراد من التفصيل هو قولـه التخيل وحـده، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج، أو التخيل مع خلق وملكة، والشرائط المبيّنة. هي اتحاد الغاية في المحركة والشوقية وفقد الفكر. وقوله في آخر المبحث: «فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان» لأن خير الحيوان هو هذا.

تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً. وإذا تقررت هذه المقدمات فقد علم أنّ العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبيّنة فقول القائل إنّ العبث من دون غاية البتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيراً غير صحيح، فانّ الفعل لا يجب أن تكون له غاية بالقياس إلىٰ ما ليس مبدأ له بل بالقياس إلىٰ ما هو مبدأ له، ففي العبث ليس مبدأ فكرّياً ألبتة فليست فيه غاية فكرية وأمّا المبادئ الأخر فقد حصلت لكلٍ منها غاية في فعله تكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه، فإنّ كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فإنّ التخيل غير الشعور به، ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلىٰ غير نهاية. ثم إنّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممن يلعب بلحيته مثلاً علّة لا محالة إما عادة أو ضجر عن هيأة أو إرادة انتقال إلىٰ هيأة أُخرىٰ أو حرص من القوى الحاسّة أن يتجدد لها فعل إلىٰ غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسّي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظني بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خالياً من خير حقيقي بالقياس إلىٰ ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً.

*المبحث الثاني

في الاتّفاق

زعم ذيمقراطيس أنّ وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لأنّ مبادئ العالم

* قوله: «المبحث الثاني في الاتفاق...» ناظر في مطالب هذا المبحث إلى الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولىٰ من طبيعيات الشفاء في ذكر البخت والاتفاق. (ج ١ ط ١ ـ ص ٢٥ ـ ٣٢). وعبارات الكتاب منقولة من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٥٣٧). وان شئت فراجع كتابه المطالب العالية أيضاً (ج ٣ ـ ط ١ ـ ص ١٧٥). وقوله: «ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق» يعني لا يكون غاية له. والأجرام الصغار الصلبة التي لا تتجزىٰ

أجرام صغار لا تتجزّأ لصلابتها، وهي مبثوثة في خلاءٍ غير متناه، وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت علىٰ هيأة مخصوصة فتكوّن منها هذا العالم، ولكنه زعم أنّ تكوّن الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما أنباذقلس فزعم أنّ تكوّن الأجرام الأُسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت هيأة اجتماعه علىٰ وجه يصلح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق، وله في ذلك حجج:

منها إنّ الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لأجل غرض؟

ومنهـا إنّ الفسـاد والموت والتشويهات والزوائد *ليست مقصودة للطبيعة مع أنّ لها نظامـاً لا يتغـير كأضـدادهـا، فعلم أنّ الجميع غير مقصـودة للطبيعة فإنّ نظام الذبول وإن كان علىٰ عكس النشوء والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصوداً للطبيعة فلا جرم نحكم بأنّ نظام النشوء والنمو أيضاً بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة، وهذا كالمطر الّذي نعلم جزماً أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخّرت الماء

هي الأصـول الأزلية ويسمّىٰ واجـدها بالآتم. قال الشـيخ في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات: «فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين لكن صيغته معلولة». وفي الخطبة ١٦١ من نهج البلاغة: «لم يخلق الأشياء من أصول أزلية، ولا من أوائل أبدية...».

وقوله: «هي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال...» فالصور الجسمية من الأركان الأربعة والأجرام السـاوية انما تحصّلت من اختلاف أشكالها فان الجزء الأرضي مكعب، والمائي متشكل من عشرين مثلثاً، والهوائي من ثمانية مثلثات، والناري من أربعة مثلثات، والسـماوي من اثني عشر مخمساً. ولفيلسوف العرب الكندي رسالة ممتعة في ذلك مطبوعة مع عدة من رسائله الأخرىٰ.

وقوله: «علىٰ وجه يصلح للبقاء...» وذلك بسبب مزاجه كالحيوان. وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق ككائنات الجوّ من قوس قزح والهالة والدارة وأشباهها.

* قوله: «ليست مقصودة للطبيعة» يعني أن الطبيعة طالبة للإصلاح لا للفساد وأخواته. وقوله: «إذا الشمس إذا بخّرت...» العبارة من الشفاء حيث قال في الرابع عشر من أولىٰ طبيعياته: «وهذا كالمطر الذي يعلم يقيناً أنه كائن لضرورة المادة لأن الشمس إذا بخّرت فخلص البخار إلى الجوّ البارد برّد فصار ماءً ثقيلاً...» (ج١ ـ ط١ ـ ص٣٠).

فخلص البخار إلى الجوّ البارد برد فصار ماءً ثقيلاً فنزل ضرورة، فاتفق أن يقع في مصالح فظن أنّ الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة.

ومنها انّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع وتعقد الملح، وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القاتلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدّم كلاماً *فنقولُ إنّ الأُمور الممكنة منها دائم ومنها أكثري، ولكل منها علّة، والفرق بينهما أنّ الدائم لا يعارضه معارض والأكثري قد يعارضه معارض، فالأكثري يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعياً أو إرادياً، فإنّ الارادة مع التّصميم وتهيئة الأعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وإمكان الوصُول إلى المطلوب فبيّن أنه يستحيل أن لا يوصل إليه. ومن الأُمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه، ومنها ما يحصل على الأقل كوجُود أصبع زائد وأما ما يكون على الدوام أو على

---

* قوله: «فنقول: إن الأمور الممكنة...» ناظر إلىٰ عبارة الشيخ في الثالث عشر من أولى طبيعيات الشفاء حيث قال: «فنقول: إن الأمور منها ما هي دائمة...» (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٢٦). فالدائمي كحركة الأجرام الفلكية. والأكثري كالشمس والقمر بلا كسوف وخسوف مثلاً. وقوله: «الباقيان قد يكونان...» الباقيان هما التساوي والأقل. وقوله: «والقوة الفاعلة صادفت...» عبارة الشفاء هكذا: «بل الأقلّي إذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت أحوال صار واجباً. مثل أن يشترط أنّ المادة في تكوّن كف الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس. والقوة الإلهية الفائضة في الأجسام صادفت استعداداً تامّاً في مادة طبيعية لصورة مستحقّة، وهي إذا صادفت ذلك لم يعطّلها عنها. فيجب هناك أن ينخلق إصبع زائدة. فيكون هذا الباب وإن كان هو أقلّي الإمكان ونادراً بالقياس إلى الطبيعة الكلية فليس أقلّياً ونادراً بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها بل هو واجب. ولعلّ الاستقصاء في البحث يُبيّن أن الشيء ما لم يجب أن يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الإمكان لم يوجد عنها...» (المقالة الأولىٰ من الطبيعيات ـ الفصل الثالث عشر ـ ج ١ ـ ص ٢٧).

قال الحكيم أبو الحسن سعد بن هبة الله بن كمونة في رسالة الحدود: «حدّ ما بالاتفاق هو الحادث عن الفاعل من غير أن يدوم بعلّة». وقال أيضاً: «وما بالاتفاق هو الحادث عن الفاعل بغير قصد منه». إعلم أنّ للاتفاق معاني: أحدها أن يوجد الشيء بلا فاعل مرجّح ولا غاية لأجلها يوجد الشيء. وثانيها أن يكون الشيء أقلّي الوجود. وثالثها أن يكون للشيء فاعل ولكن لا غاية له.

الأكثر فلا يقال لوجودها إنه اتفاقي، والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجباً وذلك مثل أن يشترط أنّ المادة في تكوّن كفّ الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس، والقوة الفاعلة صادفت استعداداً تامّاً في مادة طبيعيّة فيجب أن ينخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكوّن الأصبع الزائد، ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلىٰ هذه الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً قليلاً بالقياس إلىٰ سائر أفراد النوع فإذا حقق الأمر في تكوّن الأمر الأقل أنه دائم بشروطه وأسبابه، ففي صيرورة المساوي أكثرياً أو دائمياً بملاحظة شروطه وأسبابه لم تبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق *عند الجاهل بأسبابها وعللها وأمـا بالقياس إلىٰ مسبب الأسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيءٌ من الموجودات اتفاقاً كما وقع في ألسنة الحكماء *الأشياء كلّها عند الأوائل واجبات، فلو أحاط الانسان بجميع الأسباب والعلل حتىٰ لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيءٌ عنده موجوداً بالاتفاق، فإن عثر حافرٌ بئر علىٰ كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب الّتي ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق وأمّا بالقياس إلىٰ من أحاط علماً بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب، فقد ثبت أنّ الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيءٍ إلّا أنها أسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض. وربما يتأدى السبب الاتفاقي إلىٰ غايته الذاتية كالحجر الهابط إذا شج ثم هبط إلىٰ مهبطه الّذي هو الغاية الذاتية. وربما لا يتأدىٰ إلىٰ غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي *كالحجر الهابط إذا شج ووقف، ففي الأول يسمىٰ بالقياس

---

* قوله: «عند الجاهل بأسبابها...» والمتأله السبزواري ناظر إليه في الغرر بقوله:

وليس في الوجود الاتفاقي إذ كل ما يحدث فهو راقي
لعلل بها وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب

* وقوله: «الأشياء كلّها عند الأوائل...» يعني بالأوائل المبادئ العالية. قال الشيخ في التعليقات: «الأشياء التي نسمّيها اتفاقات هي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعللها» (ص ١١٥ ـ ط ١ مصر).

* قوله: «كالحجر الهابط إذا شجّ...» ناظر إلىٰ عبارات الشيخ في طبيعيات الشفاء (الفصل

إلى الغاية الطبيعية سبباً ذاتياً، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً، وفي الثاني يسمىٰ بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلا، فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلىٰ طبيعة أو إرادة فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتفاق، فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طارئ عليهما إذا قيس إليهما من حيث إنّ الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنهما إذ ليس دائماً ولا أكثرياً لكن يلزم أن يكون من شأنهما التأدية إلىٰ ذلك لا دائماً ولا أكثرياً إذ لو لم يكن من شأنهما التأدية إليهما أصلاً لم يُقل في ذلك الأمر إنه اتفق مثل كُسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إنّ قعود زيد اتفق أن كان سبباً لكسوف الشمس، وإذا قيس إلىٰ أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية لها طبيعية أو إرادية، فظهر أنّ وجود العالم ليس علىٰ سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلىٰ بعض أفرادها، فما نسب إلىٰ أنباذقلس أو ذيمقراطيس كلّه باطل.

وأما الجواب التفصيلي * عن الشبه المذكورة ففي الأولىٰ انه ليس إذا عدمت الطبيعة الرّوية وجب أن يحكم بأنّ الفعل الصادر عنها غير متوجه إلىٰ غاية، فإنّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الّذي يختار وتعينه من بين أفعال يجوز اختيارها، ثم يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم

---

١٣ من المقالة الأولىٰ ـ ص ٢٨ ج ١ ط ١ من الحجري).

* قوله: «عن الشبه المذكورة» عبّر عن تلك الحجج بالشبه ونعم ما فعل. وعباراته ناظرة إلى الفصل الرابع عشر من المقالة المذكورة من الشفاء (ج ١ ـ ص ٣١). وقوله: «فلا جرم أفاعيلها علىٰ نهج واحد من غير رويّة» يعني أن حركاتها وإن كانت بإرادة ولكنها ليست عن روية أي عن تروٍّ وإلاّ لسكنت في أثناء حركاتها.

وقوله: «والعَوّاد في نقرة...» عُود بالضم رباب، عوّاد كشدّاد رَباب نواز. (منتهى الأرب). والإيقاع في الموسيقي هو الأزمنة المتخلخلة النقرة. وعبارة الشفاء هكذا: «كمن يكتب أو يضرب بالعود. (ص ٣١ ج ١).

تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتىٰ لو قدّر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه علىٰ نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإنّ الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها علىٰ نهج واحد من غير روية.

ومما يؤيد ذلك أنّ نفس الرّوية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلىٰ روية أُخرىٰ.

وأيضاً أنّ الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكة لم يحتج في استعملها إلى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العوّاد الماهر لا يتفكر في كل نقرة، وإذا روى الكاتب في كتبة حرفٍ أو العوّاد في نقرة يتبلد في صناعته. فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة.وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه، ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا روية، وأوضح منه أنّ القوة النفسانية إذا حرّكت عضواً ظاهراً فانها تحرّكه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

وفي الشبهة الثانية انّ الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصُول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة. أما الأعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلىٰ غاية أن تبلغ إليها، فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة وهاهنا سرٌ ليس هذا المشهد موضع بيانه. وأما نظام الذبول فهو أيضاً متأد إلىٰ غاية وذلك لأنّ له سَبَبين أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة، ولكلٍ منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتفنيها على النظام ذلك للحرارة بالذات، والطبيعة الّتي في البدن غايتها حفظ البدن ما أُمكن بإمداد بعد إمداد، ولكن كل مدد تالٍ يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي في علم النفس، فيكون نقصان الإمداد سبباً لنظام الذبول بالعرض والتحليل سبباً بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه إلىٰ غاية.

ثم إن الموت وإن لم يكن غاية بالقياس إلىٰ بدن جزئي فهو غاية بالقياس إلىٰ نظام واجب لما أعدّ للنفس من الحياة السرمدية، وكذا ضعف البدن وذبوله لما

يتبعها من رياضات النفس وكسر قواها البدنية الّتي بسببها *تستعد للآخرة علىٰ ما يعرف في علم النفس، وأما الزيادات فهي كائنة لغاية مّا، فإنّ المادة إذا فضلت أفادتها الطبيعة الصورة الّتي تستحقها ولا تعطّلها كما علمت، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه، ونحن لم ندّع أنّ كل غاية لطبيعة يجب أن تكون غاية لغيرها، وأما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه أوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات، فهي أسباب إلٰهية لها غاية دائمة أو أكثرية في الطبيعة.

وفي الشبهة الثالثة انّ القوة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلىٰ مشاكلة جوهرها، وأما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنما هي توابع ضرورية، *وستعلم أقسام الضروري الّذي هو إحدى الغايات بالعرض. وقد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبيّنة على المشاهدات وشواهد موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق علىٰ

---

* قوله: «تستعدّ للآخرة...» ذلك لأن انقضاء مدة العالم السفلي وسيلة للوصول إلى العالم العلوي.

* قوله: «وستعلم أقسام الضروري...» ستعلمها في المبحث الرابع من هذا الفصل.

وقوله: «ولذلك حمل بعضهم...» لا يخفىٰ عليك عدم ارتباطه إلىٰ سابقه. ثم ذلك البعض هو الشيخ الإشراقي السهروردي وكلامه مذكور بالتفصيل في المطارحات وقد تقدم في عباراتنا نقل عبارته من المطارحات في الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ حيث قال: وأما الذي نسب إلىٰ أنباذقلس الحكيم وأنه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر أن كلامه مرموز علىٰ ما هو عادته وعادة غيره من القدماء...الخ. وكان الديلمي علىٰ هذا الرأي السديد في حق انباذقلس وغيره من القدماء من الحكماء وقد نقل عبارة السهروردي المذكورة من المطارحات في محبوب القلوب تأييداً لما ذهب إليه. (ص ٣٣٠ ـ ج ١).

ويأتي كلام المصنف في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض في التمسك بقول أنباذقلس في حدوث العالم حيث قال: «ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس كان في زمن داود النبيّ ـ عليه السّلام ـ وتلقّىٰ منه العلم...». وقوله: «ومن جملة تلك الدلائل...» ناظر إلىٰ عبارة الشيخ في الشفاء (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٣٠).

أنه من الرموز والتجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه علىٰ قوة سلوكه وعلوّ قدره في العلوم. ومن جملة تلك الدلائل الواضحة أنّ البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بُرّوحبة شعير أنبت البُربراً والشعير شعيراً. فعلم أنّ صيرورة جزءٍ من الأرض برّاً والآخر شعيراً لأجل أنّ القوة الفاعلة تحركها إلىٰ تلك الصورة *لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهيّة الارضية بل لأنّ قوة في الحبّة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أُخرىٰ سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلىٰ غاية معينة وإلّا فَلِم لا ينبت الزيتون براً والبطيخ شعيراً.

*ومنها أنّ الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معوقة كلّها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلىٰ غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سبباً عارضاً فيقول ماذا أصاب هذا الحيوان حتىٰ مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير، وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق.

وأيضاً إنّا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعة أعنّاها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقداً أنه إذا زال العارض المعارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلىٰ إفادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود.

---

* قوله: «لا لضرورة المادة...» يعني بالمادة الأرض. أي لا لضرورة المادّة الأرضيّة. وقوله: «لذلك الجزء الأرضي» أي ذلك الجزء الأرضي المنقلب إلى النباتية. واعلم أن هذا الوجه من التوحيد هو الذي سلكه الإمام أبو عبدالله عليه السّلام في الحديث المعروف بتوحيد المفضل المنقول في توحيد البحار.

* قوله: «ومنها أن الغايات الصادرة...» ناظر إلىٰ عبارات الشفاء (ج ١ ـ ط ١ ـ ص ٣١). وقوله: «أعنّاها بالصناعة...» من الإعانة كأقمناها من الإقامة.

المبحث الثالث
في غايات الأفعال الاختيارية

*إنّ من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالىٰ خالياً من الحكمة والمصلحة مع أنك قد علمت أنّ للطبيعة غايات، وأنّ فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه الّتي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم تكن للقوة العقلية أو الفكرية، متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت.

منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان، ولم يعلموا أنّ خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإنّ من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والأمور العالية الالهيّة، ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعي في الأفعال وتمكين الإرادة الجزافية *ينسد باب اثبات الصانع، فإنّ الطريق إلىٰ إثباته أنّ الجائز لا يستغني عن المرجح، فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث، ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها، وربما تخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافية الّتي ينسبونها إلى الله تعالىٰ،

---

* قوله: «ان من المعطّلة قوماً...» عمّم المعطّلة، وقد أجاد. قال الشيخ الأكبر في الباب الثاني والستّين من الفتوحات المكية في أن مراتب النار بالأعمال: «أهل النار هم المجرمون خاصة الذين يقول الله فيهم: «وامتازوا اليوم أيّها المجرمون» (يس ٥٩). وهؤلاء المجرمون أربع طوائف ـ إلىٰ قوله: والطائفة الثالثة المعطّلة وهم الذين نفوا الإله جملة واحدة فلم يثبتوا إلهاً للعالم ولا من العالم...» ووجه تعبير المصنف عن القوم بالمعطلة هو ما قاله بعد أسطر: «فهؤلاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق.

* قوله: «ينسدّ باب إثبات الصانع...» وكذا إثبات النبوّات لأنه يجوز بالإرادة الجزافية وقوع المعجزة في يد الكاذب.

فهؤلاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق.

*ومنها ما مرّ من أنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها، والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة، وهو أيضاً كلام لا حاصل له فإنّ مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين والخاصية الّتي يقولونها هذيان فإنّ تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الّذي فرض مساوياً لهذا الجانب.

*ومنها ما سبق أيضاً من قولهم: بأنّ الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الامور ثم تعلّقت بأمر دون أمر، وهذا كاف في افتضاحهم فإنّ المريد لا يريد أي شيء اتفق إذ الارادة من الصفات الإضافية فلا تتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده وترجّح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة جزئيّة متخصصة بأحدهما، فالترجّح متقدم على الإرادة كما مرّ. وأقوىٰ ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية:

الأول: انّ الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لأن تكون منطقة، وخط لأن يكون محوراً دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع أنـه كان جائزاً بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين، وكذا المنطقة والمحور تكون عظيمة أُخرىٰ وخطاً آخر لتشابه المحل.

---

* قوله: «ومنها ما مرّ من أن كون الإرادة...» مرّ في الفصل الثاني من هذه المرحلة حيث قال: «ومنهم من قال شأن الإرادة...الخ. والمراد من كون الرجحان صفة نفسية للإرادة أنها صفة ذاتية لها، وتقدم بيانه في الموضع المتقدم المذكور آنفاً.

وقوله: «ولوازم الذات لا تعلّل» بأن يقال: لِمَ تكون الإرادة مرجّحةً؟! وذلك لأنّ الإرادة عنده نفس المرجّحة أي نفسها مرجّحة وهذه صفة ذاتية لها. وقوله: «فرض مساوياً لهذا الجانب» فلو كان الجانبان متضادين فكيف تقتضي الخاصية الواحدة ترجيحهما؟!.

* قوله: «ومنها ما سبق أيضاً...» سبق في الموضع المذكور آنفاً ـ أعني في الفصل الثاني من هذه المرحلة. وقوله: «تحصل إرادة متخصصة» أي تحصل إرادة مترجّحة.

والثاني: إنَّ لكل فلك حركة خاصة إلىٰ جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقـوع الحركة إلىٰ كل واحدة منها، وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطء دون غيره مع تساوي النسبة إليها.

*الثالث: اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة؛ فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه.

الرابع: اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

والجواب عن الأول أنَّ تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة فإنَّ الحركة المعينة توجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما، فإنه لولا الحركة لم تتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور.

وعن الثـاني أنَّ اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مبادئها العقلية وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها علىٰ وجه يتبعها أحسن النظامات.

ويخرج منه الجواب عن الثالـث مع أنَّ تعين موضع مّا للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله وإلّا كان مصمتاً من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل.

وعن الرابع أنَّ لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقداراً خاصّاً لذلك الجسم فلا يمكن غيره، والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل علىٰ خصوصية السبب قبل البرهان.

ولنا رسالة منفردة في حلِّ هذه الإشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات أُصولية يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمئنان فليرجع إليها، فالحاصل انَّ المختار متىٰ كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داعٍ ومقتضٍ لصدوره يكون صدوره

---

* قوله: «الثالث اختصاص كل كوكب...» كان الصواب في المقام أن يحرّر الفرق بين الهيأة المجسّمة والهيأة الرياضية المقتصرة على الدوائر والمدارات فقط. وليراجع الطالب الدرس الثامن عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت والقبلة» سيما رسالتنا الموسومة بـ «كلٌ في فلك يسبحون».

عنه ممتنعاً لامتناع كون المساوي راجحاً، فانّ تجويز ذلك من العاقل ليس إلّا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد، *وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالىٰ لأنه تام الفاعلية، فلو احتاج في فعله إلىٰ معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية، وستعلم أنه مُسبّب الأسباب، وكل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لفعله غاية أولىٰ غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه، فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجُودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالىٰ وهكذا حتىٰ ينتهي إلىٰ غاية هي عين ذاته، فذاته تعالىٰ غاية للجميع كما هو إنه فاعل لها. وبيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالىٰ أنّ واجب الوجود *أعظم مبتهج بذاته، وذاته مَصدر لجميع الأشياء، وكل من ابتهج لشيءٍ ابتهج بجميع ما يَصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالىٰ يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالىٰ، فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة، وكل ما كانت فاعليته لشيءٍ علىٰ هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء، *حتىٰ أنّ اللذة

---

* قوله: «وهو قد يكون نفس الفاعل...» الواجب تعالىٰ هو الفاعل الأول لا تكون لفعله غاية غير ذاته فلو احتاج في فعله إلىٰ معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية لتوقّفها عليه فرضاً. وبالجملة قد تقال الغاية وتعنىٰ بها نفس الفاعل، وقد يعنىٰ بها علمه سبحانه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، وقد يعنىٰ بها أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها وتحنّ إليها، والغاية علىٰ هذه الـوجوه الثلاثة هي تختص به سبحانه أي هو غاية تلك الوجوه. وأما الغاية التي هي تعطي الفاعل فاعليته فهي خارجة عن ذات الفاعل وإنما تصح الغاية بهذا المعنىٰ في الفاعل المستكمل بفعله كما تقدم كلامنا فيها.

* قوله: «أعظم مبتهج بذاته...» ومن أسمائه الحسنىٰ ـ كما في الجوشن الكبير ـ المرتاح، من الروح. وفي الأثر: «أللّهمّ غيّر سوء حالنا بحُسن حالك» وحسن حاله هو الارتياح والابتهاج بذاته. وقوله: «من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالىٰ» وهي دلالات علىٰ جماله وجلاله، فهو تعالىٰ بحسب جماله وجلاله هو لا غيره.

* قوله: «حتىٰ أن اللذة فينا...» صاحب الغرر ناظر إليه حيث قال في إلهياته:

فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدراً لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلاً وغاية.

وهم وتنبيه:

ما وجد كثيراً في كلامهم من أن *العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه وإلّا لزم كونه مستكملاً بذلك السافل لكون وجوده أولىٰ له من عدمه والعلّة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من المحبة والالتفات المنفيّين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلىٰ سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلىٰ سبيل التبعية. فلو أحب الواجب تعالىٰ فعله وأراده لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من إحبابه تعالىٰ لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيراً له تعالىٰ بل بهجته انما هي بما هو محبوبه بالذات، وهو ذاته المتعالية الّتي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كمالها وجمالها.

قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالىٰ «يُحِبُّهم ويُحِبُّونه» فقال: الحق إنه يُحِبُّهم لأنه لا يحب إلّا نفسه فليس في الوجود إلّا هو وما سواه من صنعه، والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه، ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل: لولا العشق ما توجد سماءٌ ولا أرض ولا بر ولا بحر، والغرض أنّ محبة الله تعالىٰ للخلق عائدة إليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالىٰ لذاته كما أنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان. كما

لو كان الالتذاذ فينا شاعرا	لذاته للفعل كان مصدرا
بل بفعل ألتذاذٌ إذ غائية	معطية الفاعل فاعلية
فكلٌّ الفاني فيه كانا	ريّان ذهناً ابتغىٰ ريّانا

* قوله: «العالي لا يريد السافل...» الفصل السادس من النمط السادس من الإشارات: «والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل...» والمصنّف ناظر في هذه المباحث إلىٰ فصول النمط السادس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه.

وقوله: «لكون وجوده...» علة الاستكمال، أي لكون وجود السافل أولىٰ للعالي من عدمه.

قيل شعراً:

ومـا حبّ الـدّيار شـغفنَ قَلـبي ولـكـن حبٌّ من سَكَن الدّيارا

المبحث الرابع

في غاية الكائنات المتعاقبة لا إلىٰ نهاية

ولنمهّد لبيانها مقدمة *هي أنّ من جملة الغايات بالعرض هو الّذي يقال له الضروري وهو علىٰ ثلاثة أقسام:

أحدها: الأمر الّذي لابدّ من وجوده حتىٰ توجد الغاية علىٰ أن يكون وجوده متقدماً علىٰ وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع، وهذا يسمىٰ نافعاً إمّا في الحقيقة أو بحسب الظن، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فإنّ الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضاً كما أشرنا إليه.

الثاني: ما يكون لازماً للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل أنه لابد من جسم ادكن للقطع، وإنما لم يكن منه بدٌّ لا لِدُكنيّته بل لأنه لازم للحديد الّذي لابدّ منه.

الثالث: الّذي يكون حصوله مترتباً علىٰ حصُول الغاية إما علىٰ طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك، وغاية الحركة الفلكية مافوقها، وإما لاعلىٰ طريق اللّزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل: فهذه الأقسام غايات بالعرض، ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم *أعني الضروري فإنه لما وجب في العناية الإلٰهية الّتي هي الجود وجود

---

* قولـه: «هي أن من جملة الغـايات...» يريد بيان أقسام الضروري الذي هو إحدىٰ الغايات بالعرض، كما وعده في آخر المبحث الثاني من هذا الفصل. أي من جملة الغايات التي لا تطلب بالذات. وقبال ما بالعرض هو الاتفاقي. وإنما يقال له الضروري لملازمته للغاية الذاتية. وقوله: «الثاني ما يكون لازماً...» بأن تكون كلتا الغايتين الذاتية والعرضية لازمة لملزوم واحد. وقوله: «من جسم أدكن...» الدكنة الغبرة، أي تيره رنگ.

* قولـه: «أعني الضـروري...» واللوازم الضـرورية ليست بجعل الجاعل بل المجعول

كل خير، وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة، وكان لا يمكن وجود النار مؤدّياً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة إلّا علىٰ صفة الإحراق لزم من ذلك أن تفسد بعض المركبات، وأما أنها كيف تصل النار إلىٰ ما تفسده، فلما توجبه حركات الأفلاك الّتي هي صادرة عن التدبير الإلٰهي والنظام الواجب، فالضروري بالقياس إلىٰ افراد الشر ضرورة، وبالقياس إلىٰ أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسَيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية إن شاء الله تعالىٰ.

فإذا تقرر ذلك فنقول: أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أنَّ الغاية الذاتية للطبيعة *المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية أن توجد الماهيّات النوعية وجوداً دائماً فان أمكن أن يَبقىٰ الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلىٰ تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلّا شخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث إنَّ تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إنَّ المطلوب بالذات لا يمكن حصُوله إلّا مع ذلك فتكون اللا نهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع، *وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك. وأمّا الحركة

ملزوماتها. وقوله: «من العناصر الأربعة» بيان مبدإ المركبات. وقوله: «بالقياس إلىٰ أفراد الشر ضرورة» أي ضرورة وغاية بالعرض. وقوله: «كما مر في باب الخير» بل كما يأتي في الفصل الآتي.

* قوله: «المدبرة للعالم» أي بتسخير المبدإ الأعلىٰ لها مدبرة للعالم، ولكن غايتها الذاتية ليست وجود شخص معين من النوع، بل الغاية الذاتية في إعدادها للمواد أن توجد الماهيّات النوعية وجوداً دائماً.

* قوله: «وأما غاية الطبيعة الشخصية...» وفي الشوارق: «وأعني بالطبيعة الشخصية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد، وأعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد وهي المدبرة لما في الكون». وقوله: «فهي بقاء ذلك الشخص» أي بقاؤه إلىٰ قدر استعداد مادته.

الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التّشبه بالكامل، وذلك لما لم يمكن إلّا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت. وأما المقدمات والنتائج فيجب أن يعلم أنّ المراد بتناهي العلّة الغائية أنه لا يجوز أن تكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلىٰ غير النهاية فأما أن تكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز، وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوىٰ تلك الغاية فلا استحالة فيه.

*فصل (٢٣)
في الفرق بين الغاية والخير

إعلم أنّ العلة الغائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلىٰ من الكون، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلاً للبناء، وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل، وذلك لأنه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلاً ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون. ففي القسم الأول منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إنّ تصوره صار محركاً له وعلة لكونه فاعلاً كان غاية وغرضاً، وإذا قيس إلى الحركة كان نهاية لا غاية لأنّ الغاية يؤمّها

* قوله: «فصل في الفرق بين الغاية والخير...» ناظر إلى المباحث المشرقية (ج ١ - ص ٥٤١ - ط حيدر آباد). وقوله: «واقعة تحت الكون» أي تحت الكون والحدوث الزماني. وقوله: ففي القسم الأول منها...» القسم الأول هو الموجود في القابل. وقوله: «فلا يصح أن يبطل...» لأن الشيء لا يقصد ما يبطله. وقوله: «وفي القسم الثاني...» وهو الموجود في الفاعل. وقوله: «الفاعل القريب الملاصق...» كالبنّاء والنجّار مثلاً. وقوله: «وما ليست غايته صورة في المادة...» كالمستكنّ في البيت الذي يأمر البنّاء بالبناء. وقوله: «والذي غايته ليست صورة...» وما غايته صورة في المادة كالصورة السريرية والبيتيّة.

الشيءُ فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيءُ بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها، وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لأنّ مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصُول والوجود بالفعل يكون خيراً، وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة، فله نسبة إلىٰ أُمور أربعة، وبكل حيثية له اسم خاص. وفي القسم الثاني فإذ هو صورة أو عرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكماله به كان خيراً، ومن جهة أنه مبدأ حركته كان غاية، فقد تحقق أنّ كلّ غاية فهو باعتبار غاية، وباعتبار آخر خير، إما حقيقي أو مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة. ولك أن تعلم أنّ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة، وما ليست غايته صورةً في المادة فهو ليس فاعلاً قريباً، فإن اتفق أن يكون الّذي غايته صورةً في المادة والّذي غايته ليست صُورة في المادة أمراً واحداً كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد، والمباشرة للتحريك وعدمها، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات، وبالاخرىٰ بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليسكن فيه فإنه من جهة ما هو طالب السكنىٰ علة لكونه بنّاء، *فالمستكن علّة أُولىٰ للبناء من جهة ما هو بنّاء ومعلول له من جهة ما هو مستكن، فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بنّاء علّة قريبة، فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صُورة في مادة،وبالاعتبار الآخر الّذي هو به ملاصق صورة وهَيأة في البيت.

*فصل (٢٤)

في الفرق بين الخير والجود

---

* قوله: «فالمستكن علة أولىٰ...» أي المستكنّ الذي هو بنّاء علة قريبة للبناء بالتخفيف من جهة ما هو بنّاء بالتشديد، ومعلول له من جهة ما هو مستكنّ فهو من حيث كونه مستكناً علةٌ بعيدة للبناء.

* قوله: «فصل في الفرق بين الخير والجود...» ناظر إلى المباحث المشرقية (ج ١ ـ

قد علمت أن الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلاً للفاعل بما هو فاعل وعلّة غائية للفعل، وبحسب نحو آخر من الوجود معلولاً لمعلوله، فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به، وقياس إلى الفاعل الّذي يصدر عنه فهو بالقياس إلى الفاعل الّذي لا يكون منفعلاً به أو بشيءٍ يتبعه كان جوداً، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيراً، والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود. *وأما الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فالواهب لما لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكّيناً لمن يقتل به مظلوماً، وكذا من أعطىٰ فائدة ليستعيض منها بدلاً سواء كان ذلك البدل شكراً أو ثناءً وصيتاً أو فرحاً،بل الجواد من أفاد الغير كمالاً في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه، فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي إلىٰ شبه عوض فليس بجواد *بل هو معامل مُستعيض، فيكون ناقصاً فقيراً لأنه أعطىٰ شيئاً

ص ٥٤٢ ـ ط حيدر آباد). وقوله: «بحسب نحو من الوجود» أي الوجود الذهني. وقوله: «وبحسب نحو آخر من الوجود» أي الوجود الخارجي. وقوله: «فلها بهذا النحو من الوجود» أي بالوجود الخارجي قياس إلى الفاعل المستكمل به أي ما به الوجود، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه أي ما منه الوجود. وقوله: «الذي لا يكون منفعلاً به» أي مستكملاً به.

* قوله: «وأما الجود فهو...» في الفصل الخامس من النمط السادس من الإشارات: «تنبيه، أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض...».

وفي تعليقات الشيخ: «وأما الجود فهو إفادة الخير بلا غرض، والإفادة علىٰ وجهين: أحدهما معاملة، والآخر جود...» (ص ٢٢ ـ ط١ مصر).

وفي آخر الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء في تحقيق معنى الجود: «وأما حال الجود والخير فيجب أن يعلم أن شيئاً واحداً له قياس إلى القابل المستكمل به، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه...» (ج ٢ ـ ط ١ من الحجري ـ ص ٤٥٨).

* قوله: «بل هو معامل مستعيض...» ومن هنا قال المتأله السبزواري في مقصد الأخلاق من الغرر:

فالمبتغي للشهرة مريضٌ وطامع الثواب مستعيضُ

قوله: «عين العلة الفاعلية...» ويتضح هذا لك غاية الاتضاح في المسلك الخامس في اتحاد

ليتحصل له ما هو أولىٰ به وأطيب ومن كان الاولىٰ به فعل شيءٍ فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصاً في ذاته وإذا توقف كماله علىٰ أمر مّا فكان فقيراً وإن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو ايصال الخير إليه، فإنّ حصول شيءٍ من ذلك لغيره ولا حصوله له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلىٰ ذلك الفاعل فلا داعي له إلىٰ ذلك الشيء، ولا مرجح لحصُول ذلك الخير لغيره، فصدور الفعل عنه في حد الإمكان لأنّ الغرض هو المقتضي للفعل وغير الموجب ليس غرضاً وإن لم يكونا بمنزلة واحدة، فقد رجع آخر الأمر إلىٰ غرض يتصل بذاته، فإنّ سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض إلىٰ أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفىٰ عنـه، فحينئـذ يقف السؤال إذ حصـول الخير لكل شيءٍ وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأنّ الإرادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيءٍ لمعشوقه أعني ذاته، فقد تبين أنّ كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم.

تعقيب وتحصيل:

اعلم أنّ النظر في العلل الغائية هو *بالحقيقة من الحكمـة بل أفضل أجزاء

العاقل والمعقول، فانه يحكم بعينية العلة الغائية للعلة الفاعلية إذ قد تحقق أنها بوجودها العلمي علّة. وقوله: «فحاول أن يستكمل له وجود الشبع...» أي وجود الشبع في الخارج. وقوله: «فالأكل صادر من الشبع...» أي من الشبع التصوري، ومصدر للشبع الخارجي.

* قوله: «هو بالحقيقة من الحكمة...» قال الشيخ في موضع من التعليقات: «الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول...» (ص ٢٠ ـ ط ١ مصر). وقال في موضع آخر منها: «الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق واجب الوجود بذاته...» (ص ٦١)، فإذا كانت الحكمة هي في الحقيقة معرفة الوجود الواجب الحق فالنظر في العلة الغائية هو بالحقيقة من أفضل أجزاء الحكمة فإنه سبحانه هو العلة والغاية.

ثم قد تقدم في تعليقاتنا علىٰ أول الكتاب أن الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه، ولا يخفىٰ عليك أن الإنسان يطلب غايات أفعاله في أحواله في معاده فالنظر في العلل الغائية من أفضل أجزاء الحكمة، ولكن بنيان مباحث الغاية أعظم من أن تسعه منطقة البيان كما هو، فتدبّر.

الحكمة، وما ذكروا في الكتب ففيها مساهلات وأشياء غير منقحة لا تتنقّح إلّا بالكـلام المشبع والتحقيق البـالغ فيجب الخوض في تَبيينها، وتوفية الحقوق في التفصيّ عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة.

فنقول: إنك لو نظرت حق النظر إلى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً إنما التغاير بحسب الاعتبار، فإنّ الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنـما أكـل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلىٰ حد العين، فهو من حيث إنه شبعان تخيلا هو الّذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تامّاً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر عن الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلّة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية، فعلم أنّ العلّة الغائية لا تنفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال، فظهر أنّ تقسيمهم الغاية إلىٰ ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلىٰ ما يكون في القابل وإلىٰ ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم، فإنّ القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإنّ الباني لا يبني والمحصّل لرضا إنسان بفعله لا يحصّل إلّا لمصلحة تعود إلىٰ نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً. وكذا تقسيمهم الآخر انه قد تكون الغاية نفس ما تنتهي إليه الحركة وقد تكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملالة عن غيره أو للقاء صديق إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلىٰ النفس لم تتصور الحركة الإرادية.

ويمكن الاعتذار من الأخير لا بما ذكره بعضهم من أنّ المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق أنّ الغاية بهذا المعنىٰ أيضاً يجب أن تعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأنّ المـراد منـه أنّ الغايـة بحسـب الماهيّـة إمّا نفـس ما انتهت إليـه الحـركة أو غـيرها.

*ثم إعلم أنه قد وجد في كلامهم أنّ أفعال الله تعالىٰ غير معلّلة بالأغراض والغايات، ووجد كثيراً في ألسنتهم أنه تعالىٰ غاية الغايات وأنه المبدأ والغاية وفي الكلام الإلهي «ألا إلى الله تصير الأمور» و«إنّ إلىٰ ربّك الرجعىٰ» إلىٰ غير ذلك مما لا يعدّ ولا يحصىٰ فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالىٰ نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أنّ الفاعل الأوّل يجب أن يكون تامّاً في فاعليته لا يمكن أن يتوقف علىٰ غيره في الفاعلية، لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقاً كما علمت سابقاً، فلك أن تجعل عمله تعالىٰ بنظام الخير الّذي هو عين ذاته تعالىٰ علّة غائية وغرضاً في الايجاد.

فإن قلت: العلّة الغائية كما صرّحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضىٰ.

قلت: هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فإنهم كثيراً ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الّذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتماداً علىٰ فهم المتدرب في العلوم، كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة علىٰ أنّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية في الحقيقة، فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلىٰ منها، أليس لو فرضنا الغاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وغاية، فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية الّتي نفوها عن فعله تعالىٰ هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناءٍ أو ايصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء الّتي تترتب علىٰ فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس. وأما الغاية بمعنىٰ كون علمه بنظام الخير الّذي هو عين ذاته داعياً له إلىٰ إفادة الخير بالوجه الّذي ذكرناه أولاً فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول واذهان الأكابر والأعيان، وقد

---

* قوله: «ثم إعلم أنه قد وجد...» تعلم في المقام معاني الغاية من كونها نفس الفاعل، وكونها علمه سبحانه بنظام الخير، وكونها ذاته المطلوبة للكل، وهذه الثلاثة من معاني الغاية تختص به سبحانه. ومن كونها خارجة عن ذات الفاعل تعطي الفاعل فاعليته فالغاية بهذا المعنىٰ في الفاعل المستكمل بفعله.

* نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله: ولو أنّ إنساناً عرف الكمال الّذي هو حقيقة واجب الوجود بالذات ثم كان ينظّم الامور الّتي بعده على مثاله حتىٰ كانت الأمور علىٰ غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض، انتهىٰ. *ثم نقول: كما انّ المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنىٰ أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها، فلكل منها عشق وشوق إليه إرادياً كان أو طبيعياً، والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات علىٰ تفاوت طبقاتهم، فالكائنات بأسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم، واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم «فلكلٍّ وجهة هو مولّيها» يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصُول لديها، وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالىٰ: «وإن من شيءٍ إلاّ يسبّح بحمده». وبيان ذلك أنّ كل واحد من الهويات المدبرة والإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعاً إلىٰ كماله الّذي هو خيرية هويته المستفادة عن ما هو الخير الأول نافراً عن النقص الخاص به الّذي هو شرّيته المنبعثة من الهيولىٰ والأعدام تحقق أنّ لكلّ واحد منها توقاناً طبيعياً وعشقاً غريزياً إلى الخير، فالخير لذاته معشوق فلولا إنّ الخيرية بذاتها معشوقة لما توخّته الطبائع، وما اقتصرت الهمم علىٰ ايثارها في جميع التصرفات، والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين والتأحّد به عند وجوده، فإنّ كلّ واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقوداً، فالخير عاشق للخير إما الخاصّ به إذا كان من الخيرات الخا صة الامكانية أو المطلق وهو الخير الواجبي، والوجُود الصرف الّذي لا يَصحَبُه شَوبُ شرّيّة وعدم والنور

---

* قوله: «وقد نصّ الشيخ الرئيس في التعليقات...» هو بعض التعليقة الثالثة منها. وفيه «لكان الغرض بالحقيقة» مكان «غرضه بالحقيقة». (ص ١٨ ـ ط مصر).

* قوله: «ثم نقول كما أن المبدأ...» هذا البحث الشريف يأتي على التفصيل والبسط التامّين في إلهيات الكتاب أيضاً، بل يذكر في عدة مواضع من الكتاب.

الحقيقي بلا ظلمة، وعلّة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق، وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والإمكان إذ هو الغاية في الخيرية، فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية، فاذاً عشقه له أكمل عشق وأوفاه، والصفات الإلهية علىٰ ما ستعلم لما لم تتمايز عن الذات فإذاً فالعشق هناك صريح الذات والوجود، وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسبباً عنه. فاعظم الممكنات عشقاً هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط بلا رويّة واستعانة بحس أو تخيل، وهي الفاعلة للأُمور المتأخرة السافلة بالمتقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك المتمثل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية. فلكلٍّ واحدة منها عبادةٌ إلهيّة تصلح لها وتليق بها، وتشبّهٌ بقدر الإمكان بمبدئها الأعلىٰ وحكاية عن تدبيرها للأشياء. فعبادة الموجودات العلويّة سيجيء بيانها في موضعه وأما السفلية فكلٌّ منها انقياد للعالي وخضوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلىٰ، ورشحُ خيرٍ على السافل، *فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للإذابة والطُّرق فهذا إقرارها بالمبدإ وخضوعها وخشوعها فكلٌّ ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن في الصورة فهو أجل، وكل ما هو في غفلة عن

---

* قوله: «فانظر إلىٰ الجواهر المعدنية» كالفلزات السبعة أو التسعة. وفي القطعة الرابعة والثلاثين من نصاب الصبيان في معرفة أوزان الفلزات:

نه فلز مستوى الحجم را چون بركشى
اختلاف وزن دارد هر يكى بى اشتباه
زر لكن، زيبق الم، اسرب دهن، آرز يزحل
فضه‌ند، آهن يكى، مس و شبه مه، روى ماه

وقوله: «ثم إلى القوى النباتية» أي ثم انظر إلى القوى النباتية، وهكذا قوله: «ثم إلى الحيوان»، و«ثم إلىٰ عبادة الإنسان» أي ثم انظر إليها.

ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو أدون. ثم إلى القوى النباتية وما يظهر منها الحركات وذهابها يميناً وشمالاً مع الهواء كما في الفرس:

درخت سرو بباد شمال پنداری همی فشاند دست وهمی گذارد گام

فهو ساجد وراكع ومسبّح ومقدّس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان، والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح إلّا للنار. ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ما ذهب، وحمله الاثقال إلىٰ بلد لم تكونوا بالغيه إلّا بشق الأنفس، ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الانسان كالسباع وأنواع الوحوش. ثم إلىٰ عبادة الإنسان وتشبُّهه بالمبدإ الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته أجل العبادات الارضية، ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية، وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة، والمنهمك منه في المعصية يكون أخس من الحيوان والنبات والمعادن مردوداً إلىٰ اسفل السافلين لأنّ الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها، والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد، والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحّده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان، فتشبّهه بالمبدإ بحسب القوة النظرية في إدراك المعقولات، وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات أموراً كلية، وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكّره حتىٰ يتوصل بذلك إلىٰ إدراك غرضه في الأُمور العقلية، وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قَصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلّة الأُولىٰ في استبقاء الأنواع وخصوصاً أفضلها أعني النوع الإنساني، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذّب عن مدينة فاضلة وأُمة صالحة، ويظهر منه الأفاعيل من صميم قوة النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع إلى الممات وحب الآخرة وجوار الرحمن. فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلىٰ لا فهم شعر يفترىٰ فإنّ بعضها وإن كان في صُورة الإقناع والخطابة من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان.

وبالجملة المقصود أنّ الأشياء جميعاً سواء كانت عقولاً أو نفوساً أو أجراماً

فلكية أو عنصرية لها تشبّه بالمبدإ الأعلىٰ، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلىٰ طاعة العلّة الأُولىٰ، ودين فطري ومـذهب جبلّي في الحركة نحوها والدوران عليها، وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التّعليقات بأنّ القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في أنّ الغاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها علىٰ أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحـريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهىٰ. ومن هاهنا يتفطن العـارف اللبيب بأنّ غاية جميع المحـركـات من القـوى العـالية والسـافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأوّل من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلىٰ ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنىٰ أيضاً. وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل. ثم لا يخفىٰ عليك أنّ فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك في أنّ مطلوبه أيضاً ليس ما تحته في الوجود كالأين مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه علىٰ أفضل ما يمكن في حقه ويلائم له *كما أشار إليه المعلّم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها كيف ولا شيء إلّا ونجد فيه شوقاً إلىٰ محبوب وتحنّناً إلىٰ مرغوب طبعاً أو إرادة. قال بعض العرفاء: لعمري إنّ السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بفرط سكونها لسيّان في هذا الشأن، ولعمر إلهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما نالنا من تجـلي جمال الأول ما طربت به السـماء طرباً رقصّها، فهي بعد في ذلك الرقص والنشـاط وغشي به على الأرض لقـوة الـوارد فألقيت مطروحـة على البسـاط.

* قوله: «كما أشار إليه المعلم الثاني...» هو الفص الثلاثون من فصوصه. وقوله: «صلّت» بمعنىٰ عبدت وأطاعت أمر خالقها. وقوله: «برجحانها» بتقديم الجيم المعجمة على الحاء المهملة. وراجع في ذلك شرحنا عليه الموسوم بنصوص الحكم علىٰ فصوص الحكم (ص ١٦٥ ـ ط ١). وقوله: «عبّدهما» بالباء التحتانية فعل من التعبيد، ضميره راجع إلىٰ سريان لذة التجلي، أي دوامها وبقائها. وقول الشاعر: «فذاك» إشارة إلى السماء، وهذا إلى الأرض. وشكر أي شاكر بالمبالغة كقوله سكر. والرحيق الشراب الخالص.

وسريان لذة التجلي عَبْدَها، ومشاهدة لطف الأزل هي الّتي سلبت أفئدتها كما قيل في الشعر:

فذاك من عميم اللُّطف شكر وهٰذا من رحيق الشوق سكر

فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه، فلو كان الواجب تعالىٰ فاعلاً وغاية لزم أن يكون متقدماً على الوجود الممكنات بالذات ومتأخراً عنها كذلك فيكون شيء واحد أوّل الأوائل وآخر الأواخر.

قلت: قد مر انَّ تأخر الغاية عن الفعل وجوداً وترتبها عليه انما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علماً ووجوداً باعتبارين، وفي الكائنات تتأخر عنها وجوداً وإن تقدمت عليها علماً. ولك أن تقول: إنَّ الواجب تعالىٰ أول الأوائل من جهة كونه علّة فاعلية لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه، وعلّة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه علىٰ وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلىٰ تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبدئها بقدر الإمكان، *وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية.

شكوك وإزاحات:

قد تحقق لديك أنَّ كلَّ فاعل يفعل فعلاً لغرض غير ذاته فهو فقير مستعيض يحتاج إلىٰ ما يستكمل به، فما يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلىٰ منه، فكلُّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن،

* قوله: «وقد علمت الفرق...» قد تقدّم بيان الغايات العرضية في المبحث الرابع من الفصل الثاني والعشرين من هذه المرحلة. والمباحث الثلاثة التي قبله من الفصل المذكور في الغاية.

فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلىٰ من القصد بالضرورة فلو كان إلىٰ معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه وهو محال، فإن اشتبه عليك ذلك بما ترىٰ من تحقق بعض المعلولات علىٰ حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره إيّاه لحصول صحته معتقداً أنه قد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضاً له في تدبيره، فاعلم أنّ قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً مما يهيّئ المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

سؤال، كثيراً مّا يقع القصد إلىٰ ما هو أخس من القاصد.

جواب، بلىٰ ولكنه علىٰ سبيل الغلط والخطإ.

سؤال، قد تقرر أنّ الغرض ما يجعل الفاعل فاعلاً فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب، ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً اشرف مما قصده *وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية الّتي هي في الحقيقة توجب القصد إليه يكون أخس منه.

سؤال، إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلىٰ منافعها فكيف حصل منه الوجود علىٰ غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام وليس لأحد أن ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكوّن أجزاء العالم علىٰ وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها الّتي بعضها

---

* قوله: «وبحسب مخالطة المواد...» العقل الناصع يطلب ما هو من سنخه من الحقائق النورية فإن العقل ما عبد به الرحمٰن واكتسب به الجنان كما هو المأثور في كتاب العقل والجهل من الكافي عن الإمام أبي عبدالله عليه السّلام (الحديث الثالث ـ ص ٨ من المعرب)، فإذا تابع القوى الحسية والخيالية وخالطته تلك القوىٰ فكما قال: «وبحسب مخالطة المواد...».

بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس، ومقدم الـدمـاغ للتخيل ووسـطه للتفكر، ومؤخره للتذكر، والحنجرة للصوت، والخيشوم للاستنشـاق، والأسنـان للمضغ، والرئة للنَفَس، والبدن للنفس، والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه إلىٰ غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها، ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر ممّا لا تفي بذكره الألسنة والأوراق، ولا تسـع لضبطه الأفهام والأذواق.

جواب، الواجب تعالىٰ وإن لم يكن في فعله غاية غَير ذاته، ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح الّتي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلّا علىٰ أتمّ ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح، سواءٌ كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبيّ للأُمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين *ومع ذلك فإنـه عالم بكـل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيجيءُ كيف وعناية كلّ علّة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملاً لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلّا بالعرض، ولا أن تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضىٰ به، فكما أنّ الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيـل: وللأرض من كأس الكرام نصيب، وكذا مقصود ملكوت السـماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفليّ بل ما هو وراءها من طاعة الله تعالىٰ والتشبه بالخير الأقصىٰ ولكن يترشح منها نظام ما دونها علىٰ ما قيل في الفرس:

*عـــالم بخـروش لا الـه إلّا هو است
غافـل بگمان كه دشمن است او يا دوست

---

* قوله: «ومع ذلك فانه عالم...» أي مع أن الواجب تعالىٰ لم يكن في فعله غاية غير ذاته فانه عالم... الخ. وقوله: «كما قيل وللأرض...» أوله: شربنا وأهرقنا على الأرض جرعة.

* قوله: «عالَم بخروش...» العالم بفتح اللام، وضمير «أو» راجع إلى الغافل. و «خس» دويبة

دريا بوجـــود خويش موجـــي دارد

خس پنـدارد كه اين كشاكش با اوست

فالواجب تعالىٰ يلزم من تعقله لذاته الّذي هو مبدأ كل خير وجود حصُول الأشياء على الـوجـه الأتم والنظام الأقوم، فهذه اللوازم يا حبيبي هي غايات عرضية إن أُريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية إن أُريد بها ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود مبادئ الشرور وغيرها في الطّبائع الهيولانية.

سؤال، هذه اللوازم مع ملزومـاتهـا الّتي هي كون تلك المبـادئ علىٰ كمالها الأقصىٰ يجب أن تكون متصوّرة لتلك المبادئ إما تصوّراً بالذات أو بالعرض مع أنّ المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلاً بما يتوجه إليه.

جواب، نفي الشعور مطلقاً عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص والنظر يوجبـانه، فانّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضيها وجود إلّا أخيراً فله نحو من الثبوت أولا المستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن علىٰ سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد «وإن من شيء إلّا يُسبِّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحَهُم». ثم انه بناءً علىٰ قاعدة التوحيد الّذي نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالىٰ يجب أن تكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور كما أنّ لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأنّ الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة *مُستلزم لها، بل هذه

صغيرة تجري على الماء جرياً سريعاً كالعدو. وفي البرهان القاطع في لغة الفرس: «خس بفتح اوّل و سكون ثاني نام جانوركي است كه بدن او شبيه است بدانه جوى كوچك و پايهاى باريك در از دارد و بر روى آب مى دود». والبحر هو العالم، وتلك الدويبة هي الغافل.

وقـولـه: «كوجود مبادي الشـرور» مثال للعرضي أي مثال للمنفي فإنّ تلك المبادي خير بالذات تعرضها الشرور فإنّ الشمس مثلاً تفعل فعلها وقد يكون ذلك الفعل شراً لبعض الأشياء:

خير محض اسـت و محـــال است كه شر بعرض

نبـود در اثـــر صنـــع يد الـــلّهـــى را

* قوله: «مستلزم لها...» عطف علىٰ متصف، خبر بعد خبر لأن. أي لأن الواجب الوجود

الصفات عينه تعالىٰ وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجال صفاته، غاية الأمر أنّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً.

سُؤال، قد يستدل من جهة إحكام الفعل واتقانه علىٰ رويّة الفاعل وقصده فكيف لا تكون أفاعيل المبادئ الذاتية علىٰ سبيل القصد والرويّة؟

جوابٌ، هذا استدلال، تحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومبادئها، قد مر أنّ لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الرّوية أو بدونها.

زيادة تبصرة:

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أنّ المبدأ الأول هو الّذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنه *هو الغاية القصوىٰ بالمعنيين كما أنه الفاعل والعلّة الغائيّة للكل، والفرق بين المعنيين بوجهين: أحدهما بحسب الذاتية والعرضية، والآخر بحسب الوجود العيني لذاته. والتحقق العرفاني لغيره، فهو الأوّل بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكل علىٰ ترتيبه واحداً بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلىٰ سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترقّين من منزل إلىٰ منزل إلىٰ أن يقع الانتهاء إلىٰ تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عزّ وجلّ حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كُنتُ كنزاً مخفيّاً فاحببْتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق لأُعرف» فدلّنا علىٰ أنه الغاية القصوىٰ لوجود العالم معروفاً كما أنه الفاعل والعلّة الغائية له موجوداً.

متصف بتلك الصفات ومستلزم لها.

* قوله: «هو الغاية القصوىٰ بالمعنيين» المعنيان أحدهما ما تنتهي إليه الحركة وما يترتب على الفعل، وثانيهما ما يقصده المتحرك إليه كما تقدم ولا يخفىٰ عليك أن الحركة وما يترتب على الفعل تنتهي إلى المبدإ الأول تعالىٰ شأنه، وهكذا المتحرك. وأما قوله: «والفرق بين المعنيين يعني بهما كون المبدإ الأول هو الذي منه ابتداء الأمر، وأنه هو الذي إليه ينساق الوجود، فتبصّر.

*ودلّنا أيضاً علىٰ بعض الغايات المتوسطة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك. فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالىٰ ولقاء الآخرة. ولذلك بني العالم ولأجله نظم النظام، وإليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأُمور.

تذنيب:

قد تبيّن أنّ الموجودات العالمية كلّها بحسب فطرتها الأصلية متوجهة نحو غايات حقّة وأغراض صحيحة، بل الغاية في الجميع شيءٌ واحد، هو الخير الأقصىٰ. فليعلم أنّ هاهنا غايات أخر وهمية كما أشرنا إليه زيّنت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلّا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف *مع ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة، ولا الله مولاهم وسيّدهم، وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت، فإن شئت فسمّهم عَبَدَة الهوىٰ وإن شئت فسمّهم عبدة الطاغوت، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولىٰ الله وأحبّ لقاءه وجرىٰ علىٰ ما أُجري عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولّىٰ الصّالحين، ومن تعدىٰ ذلك وطغىٰ وتولى الطواغيت واتبع الهوىٰ فلكلٍّ نوع من الهوىٰ طاغوت، فتشخص لكل

---

* قوله: «ودلّنا علىٰ بعض الغايات المتوسطة...» وإليه يؤول جميع ما ورد في الإنسان الكامل من أنه أسوة وقدوة للآخرين، وفي ذلك قلت بالفارسيّة:

كعبـه اسـت كامـل وهمـه طائف بگـردوى

بنگـر مقـام مظهـر اسـم جـلالـه چيست

* قوله: «مع وليّ الوجود...» وليّ الوجود هو حضرة الحق سبحانه. وقوله: حيث ما يتولونه فله لا محالة ولي» كلمة ما موصولة؛ والضمير ان المنصوب والمجرور في يتولونه، وفله، راجعان إليها؛ وضمير الفعل المرفوع راجع إلىٰ طوائف الناس. أي حيث إن الذي تحبّه وتتوجه إليه تلك الطوائف فله لا محالة وليّ...الخ. وقوله: «فتشخص لكل معبودُه...» تشخص فعل ماض معلوم، ومعبوده مرفوع فاعله، و«وُجّهَ» على الهيئة المبنيّة للمفعول. وقوله: «فكلما أمعنت هذه النشأة» النشأة مرفوعة فاعلة لفعل أمعنت. وبهذا التحقيق الآنيق في التذنيب تعلم سرّ الآيات القرآنية التي تخبر بأن هؤلاء الطوائف ما لها في الآخرة من خلاق. فافهم.

معبوده ووجّه إليه كما في قوله تعالىٰ: «أفرأيت من اتخذ إلٰهه هواهُ» وإنّك لتعلم أنّ النظامات الوهميّة والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقىٰ فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية، فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً فيذهب به ممعناً في وروده العدم منقلباً به في الدركات حتىٰ يحلّه دار البوار، عصمنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوىٰ والركون إلىٰ زخارف الدنيا، وجعلنا من عباده الصّالحين الّذين تتولاهم رحمته يوم الدين.

فصل (٢٥)

في تتمّة الكلام في العلّة والمعلول وإظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

قد سبق القول منا *في أنّ التأثير والتأثر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لا حقيقياً إلّا أنّ له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقة، كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف، وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها، وقد علمت من قبل أنّ اتصاف الماهيّة بصفات الوجود من التقدم والتأخر، والعلية والمعلولية وغيرها *على النحو الّذي يخص

* قوله: «في أن التأثير...» فان المتأثر بالذات من المؤثر هو الوجود، والماهيّة متأثرة بالعرض، والمؤثر على الإطلاق هو الوجود.

* قولـه: «على النحو الذي يخص بالوجود...» وذلك لأن أقسام السبق بعضها يخص بالمـاهيّة كالتقـدّم بالتجوهر كتقدّم أجزاء الماهيّة كالجنس والفصل عليها كما تقدّم الفرق بين الاحتياج التقوّمي وبين الاحتياج الصدوري في آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

وقوله: «ان الجعل لا يتعلق بالماهيّة أصلاً...» والوجود أيضاً ليس بمجعول حقيقة إلّا أن تراد من مجعوليته الإضافة الإشراقية والنسبة الإلهية بالذات فإنّ الماهيّات مثار الكثرة وهي غير مرتبطة بذاتها بالجاعل الذي هو الوجود الحق، وكأن في القـول بجعل الاتصاف سراً في المقام

بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهيّة والوجود، وانكشف لك في مباحث الجعل أنّ الجعل لا يتعلّق بالماهيّة أصلاً، ولا يصلح لأن يكون متعلق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه إلّا مرتبة من مراتب الوجود لا الماهيّات. فالماهيّات علىٰ صرافة إمكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلّية من دون أن يخرج إلىٰ فضاء الفعلية والوجود والظهور. *والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلىٰ انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيّات، وقد علمت أنّ هذا من فاسد القول إذ الماهيّات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيءٍ من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظُهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود، إذ الوجود نور تظهر به الماهيّات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما تظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها

وذلك لعدم تعلق الجعل حقيقة بكل واحد من الوجود والماهيّة بانفرادهما، فتدبّر.

* قوله: «والقائلون بثبوت المعدومات...» يعني بهم المعتزلة فانهم ذهبوا إلىٰ أن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، فأشكل الأمر عليهم في خلق العالم فإن الخالق يجب أن يكون عالماً بهم والحال أن العالم كان غير موجود، فكيف كان الخالق عالماً به؟ فقالوا بالثابتات الأزلية وهي صور ما في العالم وعلمه سبحانه بالعالم فخلق بوزانها العالم، وأما هي فغير مخلوقة أي غير موجودة، وكما قال ابن الفناري في أول التمهيد الجملي من مصباح الأنس: «ما يقوله المعتزلة بأن الممكنات المعدومة ثابتة في أنفسها من غير الوجود فإنه باطل قطعاً إذ لا واسطة بين الوجود والعدم» (ط ١ من الرحلي ـ ص ٢٧).

وفي المبحث المعقود المترجم بـ «هداية للناظرين» من الفصل الثالث من مقدمات شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم: «الماهيّات كلها وجودات خاصة علمية لأنها ليست في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي لتلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة لأن قولنا الشيء إما أن يكون ثابتاً في الخارج وإما أن لا يكون بديهيٌّ، والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم». (ص ٢١ ـ ط ١ من الحجري). فاعلم أن مراد القيصري من قوله: «الماهيّات كلها...» الصور العقلية، أي الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية التي عين الذات الواجبيّة، والثابتات الأزلية التي تتوهمها المعتزلة هي خارجة عن الذات الواجبيّة، فتبصّر.

عن شهود الأبصار والعيون، فكل مرتبة من الوجود تظهر بها ماهيّة من الماهيّات لاتصافه بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم علىٰ تلك الماهيّة المنسوبة إليه المتحدة به نحواً من الاتحاد بشيءٍ من الأشياء، لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هي هي أو ليست إلّا هي، فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة، ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة، بمعنىٰ ثبوت شيءٍ من هذه الأشياء لها. وأما إذا أُريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلبُ صادق في حقها أزلاً وأبداً بأن أُريد من العدم سلب الوجود *لا ثبوت السلب، ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور، بل جميع السلوب صادقة في حقها أزلاً وأبداً إذ لا ذات لها حتىٰ يثبت لها شيءٌ من الأشياء، وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود، فما لم يعتبر للشيء وجود وإن كان علىٰ نحو الانصباغ به لا بكونه موجوداً لذاته لا يمكن ثبوت شيءٍ له والحكم به عليه، فالحكم على الماهيّات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون، والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به، *فقول بعض المحققين من أهل

---

* قوله: «لا ثبوت السلب» وذلك لأن ثبوت السلب نحو وجود كقولك زيد أعمىٰ، وعلىٰ هذا الوزان قوله: لا عدم ملكة الظهور. وقوله: «وارتفاع النقيضين...» دفع دخل مقدر بأن يقال كيف يصدق ارتفاع معاني متناقضة علىٰ شيء واحد فيقال لا موجودة ولا معدومة، ولا ظاهرة ولا باطنة وهكذا وارتفاع النقيضين مستحيل؟ فدفعه بقوله: وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود.

* قوله: «فقول بعض المحققين...» هو الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات. والمصنف ناظر إلىٰ قوله في الفص الإدريسي من فصوص الحكم حيث قال: «وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّىٰ محدثات هي العليّة لذاتها وليست إلّا هو فهو العليّ لا علوّ إضافة لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود، فهي علىٰ حالها مع تعداد الصور في الموجودات...» وراجع شرح القيصري عليه (ص ١٥٧ ـ ط ١ من الحجري). وإن شئت فراجع شرحنا الفارسي عليه أيضاً مزيداً للاستبصار.

الكشف واليقين: إنّ الماهيّات المعبّر عندهم بالأعيان الثابتة لم تظهر ذواتها ولا تظهر أبداً، وإنما تظهر أحكامها وأوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود أصلاً معناه ما قررناه، فالحكم على الماهيّة بالوجود ولو في وقت من الأوقات انما نشأ من غشاوة على البصر، وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه، فكما أنّ لوازم الماهيّات التي هي أُمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهيّة إلىٰ جعل جاعل وتأثير علة لا علّة الماهيّة ولا علّة غيرها كما ذهب إليه الحكماءُ والمحققون كافة، ودلت عليه صرايح عباراتهم ومسطوراتهم. ومن هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق *مبادئ الشرور الذاتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدإ الأعلىٰ الخالي عن القصور المقدس عن النقض في الأفعال تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً فكذلك نقول: لما حققنا وبينا أنّ أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلّا نحواً من أنحاء الوجود، ومرتبة من مراتب الظهور، ولا ماهيّة من الماهيّات بل الماهيّة تظهر بنور الوجود من دون تعلّق جعل وإفاضة بها، فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون الماهيّة، فنسبة المعلولية إلى الماهيّة بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها.

ولا يتوهّمنّ أحد أنّ نسبة الموجودية إلى الماهيّات كنسبة الأبيضية إلى الجسم حيث نحكم حكماً صادقاً على الجسم بأنه أبيض لأنّ مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياماً حقيقياً، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأنّ وجود شيءٍ لشيءٍ متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه، بخلاف الحكم على الماهيّة بالموجودية إذ لا قيام للوجود بالماهيّة ولا وجود أيضاً للماهيّة قبل الوجود، *ولا أيضاً

---

* قوله: «مبادي الشرور الذاتية...» الذاتية صفة للمبادي. أي لا تكون المبادي التي قد يعرض الشر بعض أفعالها مبادي للشر بذاتها بل هي خير بذاتها علىٰ ما أشرنا إليه آنفاً.

* قوله: «ولا أيضاً منتزع الوجود من نفس الماهيّة» المنتزع اسم مكان أي لا ينتزع الوجود من نفس الماهيّة.

منتزع الوجود من نفس الماهيّة فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلاً عن الوجود الحقيقي بل الماهيّة تنتزع من الوجود لا الوجود من الماهيّة، فالحكم بأنّ هذا النحو من الوجود إنسان أولىٰ من الحكم بأنّ ماهيّة الإنسان موجودة، لأنّ الاتصاف بالشيء أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة. وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة أنّ الشيء ما لم يكن موجوداً في الخارج مثلاً لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج *كما بينه بعض أجلة المتأخرين والموجود قد دريت أنه الوجود لا الماهيّة، فقد تحققت أنّ العلّة كيف تكون علّة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علّة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أنّ للعلة جعلاً وتأثيراً في الممكن، فالمجعول إما الوجود أو الماهيّة أو انضياف الماهيّة إلى الوجود واتصاف أحدهما بالآخر، ولما بين بطلان القسمين الأخيرين فلم يبق إلاّ كون الوجود متعلّق الجعل

---

* قوله: «كما بيّنه بعض أجلّة المتأخرين» هو الملاّ جلال الدين الدوّاني. وقوله: «فقد تحققت أن العلة كيف تكون علة بالذات...» وقد تحقق بيانها في الفصل الخامس عشر من هذه المرحلة، حيث قال في أوّله: «الفاعل أيضاً قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد يكون بالعرض كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب. وقوله: «واتصاف أحدهما بالآخر» عبارة أخرىٰ وعطف تفسيري لقوله: أو انضياف الماهيّة إلى الوجود. وقوله: «لما بيّن بطلان القسمين الأخيرين» بين بطلانهما في المرحلة الثالثة. ولكن كل واحد من الموجود والماهيّة ليس بمجعول حقيقة. أما الماهيّة فالأمر فيها ظاهر لأنها مجعولة بالعرض. وأما الوجود فالأمر فيه أظهر لأن الوجود حقيقة واحدة صمد لا معنى لتفوّه الجعل فيه إلاّ أن يعنى من جعل الوجود الإضافة الإشراقية والفقر النوري، وكيف كان فالوجود ليس بمجعول. ثم لما رأىٰ أهل التحصيل أن الجعل لمّا لم يصلح لأن يتعلق بالوجود والماهيّة وما هو مجعول على الحقيقة هو الموجودات المخلوقة علىٰ قدرها قالوا إن الاتصاف مجعول، والخلق عبارة عن اتصاف الوجود بالأقدار ذلك تقدير العزيز العليم. فيصح أن يقال إنّ هذا الموجود خلق من العدم أي بعد عدمه الخلقية فإن الخلق التقدير. وليس معنى الاتصاف أن الموصوف والصفة كانا متمايزين، ثم اتصف الأوّل بالثانية، بل الاتصاف عبارة أخرىٰ عن الحق المخلوق به، فافهم وتدبّر.

والافاضة دون غيره، فقد وضح أن ليس في الخارج إلّا الأشخاص الوجودية. *وقد بيّنا في مبحث الماهيّة أنّ الوجودات الخاصة الإمكانية هي بعينها مبادئ الفصُول الذاتية للحقائق، فالعقل يعتبر وينتزع من الأشخاص الوُجُودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي والحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الّذي هو أيضاً نحو من الوجود، فلهذه المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صُور متمايزة عند العقل *يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل، واعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك، فيدرك من زيد تارة صُورة شخصية لا يشاركه فيها غيره، وأُخرىٰ صُورة يشاركه فيها عمرو وبكر ، وأُخرىٰ صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلىٰ هذا القياس.

*فإن قيل: هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية شيء آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان، ولهذا لا يصح أن يقال جعل لوناً فجعل سواداً بل جعل وجوديهما واحد، وأما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج، وليس لوجودهما جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسماً ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية، وجعل وجود الجسم غير جَعل وجود النفس حتىٰ إذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الّذي مات وجسميته باقية الوجود.

قلنا: قد سبق أنّ المأخوذ *علىٰ وجه كونه مادة غير المأخوذ علىٰ وجه كونه

---

* وقوله: «وقد بينا في مبحث الماهيّة...» بينه في مبحث الماهيّة من المرحلة الرابعة. وقوله: «ويحكم بها عليها...» أي يحكم العقل بالجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي على الأشخاص الوجودية.

* قوله: «يحصّلها من الشخص...» أي يحصّل العقل تلك المعاني الجزئية من الشخص أي من الوجودات الخاصة بحسب استعدادات... الخ. وقوله: «فيدرك» أي فيدرك العقل من زيد تارة صورة شخصية... الخ.

* قوله: «فإن قيل هذا...» أي إن قيل انتزاع الجنس والفصل من الوجود الخاص الخارجي الواحد انما يستقيم في النوع البسيط... الخ.

* قوله: «علىٰ وجه كونه مادّة» أي المأخوذ بشرط لا، غير المأخوذ علىٰ وجه كونه جنساً أي

جنساً وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمىٰ بالذاتي. ومحصّل الكلام أنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صُورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي، وتجليات الوجود القيومي الالهي، وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنّ للماهيّات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنما تظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات الّتي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي.* وبرهان هذا الأصل *من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية

المأخوذ لا بشرط. وليس الكلام في تميز الأول ـ أي علىٰ وجه كونه مادة ـ عن الكل أي المجموع بالوجود الخارجي...الخ. وفي تعليقة في بعض مخطوطاتنا أن تحقيق هذا المقام يحتاج إلىٰ بسط في الكلام فنقول: إن النطفة إذا صارت إنساناً فجميع المراتب من الجماد والنبات والحيوان والإنسان وكذلك جميع الأجزاء المحمولة موجودة بوجود واحد وصورة واحدة وهي صورة الإنسان والنفس الناطقة وإذا زالت النفس زال الجميع ولا يكون شيء من المراتب والأجزاء المحمولة باقياً، وإنما الباقي هو المادة وهي غير الأجزاء المحمولة وهي كان ويكون باقياً أزلاً وأبداً، تارة يكون جماداً وتارة نباتاً وتارة حيواناً وغير ذلك من المراتب. وهذه الجسمية الباقية غير الجسمية الزائلة أعني اللا بشرط لأن الزائلة من الأجزاء المحمولة وهذا غير محمول أعني بشرط لا، فإذا زالت النفس مع جميع مراتبها وأجزائها المحمولة زالت تلك الأجزاء منها تدريجاً في العوالم والعقبات من البرازخ والقيامة الكبرىٰ وغير ذلك من العوالم، ولايزال يكون مترقياً من منزل إلىٰ منزل إلىٰ أن يقع الانتهاء إلى العقول وصارت عقلاً وحينئذ لم يبق له من الأجزاء المحمولة إلّا الجوهر وإذا صار عقلاً يكون ذلك آخر السفر من الخلق إلى الحق، وأول السفر من الحق إلى الحق، ولا يزال كان مسافراً من الأيس بليس حتىٰ لم يبق له اسم ورسم وصار عدماً، كما قاله العارف الرومي:

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گويدم كإنّا إليه راجعون

* قوله: «وبرهان هذا الأصل...» ذلك الأصل هو جعل الوجود على الوجه الوجيه الذي حرّرناه في مبحث الجعل. ومحصّله ما أفاده المصنّف من أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية، من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجلّيات الوجود القيّومي الإلهي.

الأزلية؛ وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة. وحيث إنّ هذا الأصل دقيق غامض صعبُ المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهل عنه جمهور الحكماء، وزلّت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلاً عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم، فكما وفقني الله تعالىٰ بفضله ورحمته بالاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيّات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي إلىٰ صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلّما يتراءىٰ في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته *كما صرّح به

---

* وأما قوله: «من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة...» فالحق أن هذا الأصل القويم التوحيدي هو ما برهن في الصحف الكريمة العرفانية، وعليه قاطبة مشائخ العرفاء. وهو توحيد صفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة، على التحرير التام الذي أفاده الشيخ مؤيّد الدين الجندي عند شرح قول الشيخ الأكبر في الفصّ الشيثي: «فما في أحد من الله شيء ولا في أحد سوىٰ نفسه شيء...» (شرح الجندي علىٰ فصوص الحكم ـ ط ١ ـ ص ٢٦٠). وإن شئت فراجع أيضاً مصباح الأنس لابن الفناري (ط ١ من الرحلي ـ ص ١٩٥)؛ وشرح القيصري على الفص الشيثي من فصوص الحكم (ط ١ من الحجري في ايران ص ١٢٠).

* قوله: «كما صرّح به لسان بعض العرفاء...» ذلك البعض هو الشيخ الأكبر محيي الدين العربي الطائي، أفاد ما نقله المصنف عنه في آخر الفصّ اليوسفي من فصوص الحكم فراجع شرح القيصري عليه (ص ٢٣٠ ـ من الطبع المذكور آنفاً). وهذا الاعتراف من المصنف بتصريح العارف المذكور بذلك الأصل القويم التوحيدي أصدق شاهد لما أشرنا إليه آنفاً من أن ذلك الأصل هو المبرهن في الصحف العرفانية. والحق في ذلك هو ما حقّقناه في رسالتنا «العرفان والحكمة المتعالية» من أن أمهات مسائل الأسفار عرفانية منقولة من مآخذها، وصاحب الأسفار ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ أخذها من أهلها كما هو أخذ درايةٍ وتعمّقٍ. ولكنا لا ندري من كان أستاذه في الحقائق العرفانية ولم يعرّفه هو في آثاره النورية، وكان الرسم في ذلك على الكتمان كما ترىٰ في تعبيراته بذكر الأعلام ومصادر النقل تارة بقوله: «كما صرح به لسان بعض العرفاء»، وأخرىٰ كما في قوله بعيد هذا: «قال بعض أهل الكشف واليقين» وذلك البعض في الموضعين هو الشيخ الأكبر،

لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمىٰ بالعالم هو بالنسبة إليه تعالىٰ كالظل للشخص، فهو ظل الله، *فهو عين نسبة الوجود إلى العالم لان الظل موجود بلا شك في الحس ولكن إذا كان ثمّة من يظهر فيه ذلك الظل حتىٰ لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل لكان الظل معقولاً غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل، فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمىٰ بالعالم انما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنور ذاته

والعبارات منقولة من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه. وبالجملة صاحب الأسفار يبحث عن تلك المسائل العرفانية بحث تحقيق وتدقيق علىٰ أسلوب البرهان المعاضد بالقرآن الفرقان، كما حققناه في رسالتنا «لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كل منهما عن الآخر».

* قوله: «فهو عين نسبة الوجود إلى العالم» النسبة هي بمعنى الإضافة الإشراقية. وقوله: «عليها امتدّ هذا الظل» الظرف متعلق بامتد، قدم علىٰ متعلقه توسعاً للظروف. وقوله: «من وجود هذه الذات» متعلق بامتد أيضاً. والذات هي الذات الإلهية. وقوله: «يجهل ما في ذات ذلك الظل» أي ما في باطن ذلك الظل من صورة شخص شيء امتد ذلك الظل عن الشخص. والشخص هو الواجب في المقام. والأظلال هي أسماؤه الحسنىٰ. وقوله: «ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً» والشمس في المقام هي الحق سبحانه. وان شئت قلت: ثم جعلنا الشمس أي الوجود الخارجي الذي هو النور الإلهي عليه أي على الظل الذي هو أعيان الممكنات دليلاً يدل عليه ويظهره. فقوله: «لجعله ساكناً» أي بلا وجود. وقوله: «فكل ما تدركه...» أي كل ما تدركه من الظل وتعرف منه وتعلم به فهو وجود الحق الظاهر في أعيان الممكنات بفيضه المنبسط ورحمته الواسعة. فلكل ممكن جهتان: فمن حيث كونه مرآةً ومعنى ومفهوماً غير كونه ظهوراً ونوراً، بل عين من الأعيان وماهيّة من الماهيّات، ومن حيث منشئيته لمعلومية الحق تعالىٰ وظلّيته له تعالىٰ فهو وجود. فمن حيث شهود هوية الحق بذلك الممكن ومعلوميتها به علىٰ قدر ما يمكن هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسيّة هو أعيان الممكنات الباطلة الذوات. وقوله: «اسم الظل» فاعل لا يزول.

إعلم أن ما أفاده المصنف في المقام هو ما بيّنه الشيخ الأكبر في الفص اليوسفي من فصوص الحكم، وشرحه القيصري، إلّا أن المصنّف لخّص بعض عباراتها وحرّر بعضها الآخر بعبارة أخرىٰ، فراجع شرح القيصري عليه. (ص ٢٣٠ ـ إلىٰ ص ٢٣٧ ط ١ من الحجري في ايران).

وقع الإدراك لأنّ أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات. فما يعلم من العالم إلّا قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق علىٰ قدر ما يجهل من الشخص الّذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذلك الظل من صورة شخص من امتدّ عنه يجهل من الحق، «ألم تر إلىٰ ربّك كيف مدّ الظّلّ ولو شاء لجَعلهُ ساكناً» أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجُوده، «ثم جَعلنا الشّمس عليه دليلًا» وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فإنّ الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور. «ثُمّ قبضناه إلينا قبضاً يسيراً» وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر فإليه يرجع وإليه يرجع الأمر كلّه، فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية هو أعيان الممكنات الباطلة الذوات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق. وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الالهيون والأولياء المحققون، وسيأتيك البرهان الموعود لك علىٰ هذا المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالىٰ.

*نقل كلام لتقريب مرام:

قال بعض أهل الكشف واليقين: إعلم أنّ الأمور الكلية والماهيّات الإمكانية وإن

---

* قوله: «نقل كلام لتقريب مرام...» والكلام هو كلام بعض أهل الكشف واليقين. والمرام هو ذلك الأصل القويم التوحيدي المذكور آنفاً. وذلك البعض هو الشيخ الأكبر محيي الدين الطائي أيضاً أفاد وأجاد ما نقله عنه المصنف في الفصّ الآدمي من فصوص الحكم، وراجع شرح القيصري عليه (ص ٧٩ ط ١ من الحجري). وهذا أيضاً شاهد آخر لما أشرنا إليه، وكم له من نظير. والتفصيل يطلب في كتابنا «العرفان والحكمة المتعالية».

لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني بل هو عينها لا غيرها

إعلم أن من قوله: «الأمور الكلية» إلىٰ قوله: «هذا كلامه قدّس الله روحه العزيز» عبارة الشيخ الأكبر في الفصّ الآدمي بلا زيادة ونقصان إلّا زيادة عبارة واحدة فقط وهي قوله: «والماهيّات الإمكانية» في صدر العبارة المنقولة بعد قوله: «إعلم أن الأمور الكلية». وإنما أتىٰ بهذه الزيادة تبييناً لقول الشيخ: «الأمور الكلية» بأنّ الأمور الكلية هي الكليات الطبيعية. والكلي الطبيعي هو الماهيّة من حيث هي لأنه المعروض للكلّية. وقوله: «ولها الحكم والأثر» أي ولتلك الأمور الكلية الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني؛ لأنها من جملة لوازم الأعيان الموجودة. وقوله: «تزول به...» أي تزول تلك الأمور الكلية التي هي الماهيّات الإمكانية بالوجود عن أن تكون معقولة سواء كان ذلك الموجود العيني موقتاً كالمقارنات، أو غير موقت كالمفارقات. وقوله: «غير أن هذا الأمر...» هذا نحو قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تعاب بنسيان الأحبّة والوطن

وقوله: «كنسبة العلم إلىٰ...» خبر لقوله: «فاستناد كل موجود عيني...» والاستناد عبارة أخرىٰ عن الاتصاف. وقوله: «فتقبل الحكم في الأعيان» أي تلك الأمور الكلية تقبل الحكم في الأعيان الموجودة... الخ.

قوله: «لم تتفصل...» أي لم تتفصل بالتجزئة، ولم تتعدد أجزاؤها بتعدّد الأشخاص، ولا برحت معقولة أي لا تزال تلك الحقيقة الكلية موجودة في العقل.

قوله: «وهي نسب عدمية» أي صفات عدمية لأنها صفات لا أعيان لها في الخارج غير معروضاتها لكنها نسب ولوازم لها. وقوله: بينها جامع...» أي بين الموجودات جامع وهو الوجود العيني. وهناك ـ أي بين الأمور العدميّة وبين الوجودات الخارجية ـ. فما ثم جامع، حرف ما للنفي.

قوله: «هذا كلامه قدس الله روحه العزيز» يعني هذا آخر كلام بعض أهل الكشف واليقين وهو الشيخ الأكبر محيي الدين العربي في الفص الآدمي من فصوص الحكم. ومزيداً للاستبصار راجع شروحه كشرح مؤيد الدين الجندي عليه، وشرح المولىٰ عبدالرزاق القاساني، وشرح شرف الدين القيصري، وشرح عبدالغني النابلسي، وشرح عبدالرحمن الجامي، وشرح البالي، وتوضيح البيان ليعقوب الأفندي، وشرح العفيفي، والتأويل المحكم في متشابه فصوص الحكم للمولوي محمّد حسن، وشرح الحسين الخوارزمي، وشرح خواجه محمّد پارسا، وشرح هذا الحقير: الحسن الآملي، وشروح كثيرة أخرىٰ بالعربية والفارسيّة.

أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها مَعقولة في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلّية الّتي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة سواء كان ذلك الموجود العيني موقتاً أو غير موقت إذ نسبة الموقت وغير الموقت إلىٰ هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة غير أنّ هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم إلى العالم، والحياة إلى الحي فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة، كما إنّ الحياة متميزة عنه، ثم نقول: في الحق تعالى إنّ له علماً وحياة فهو الحي العالم، ونقول في المَلَك إنّ له حياة وعلماً فهو الحي العالم، ونقول في الانسان ان له حيوة وعلماً فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة، ونقول: في علم الحق إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلىٰ هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينيّة فكما حكم العلم عليل من قام به أن يقال فيه إنه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به ومحكوماً عليه، ومعلوم أنّ هذه الامور الكلية وإن كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني، فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي، فإنّ ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل ولم تتعدّد بتعدد الأشخاص ولا بَرِحَت معقولة، وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب من أن يعقل لأنه علىٰ كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك فما ثم جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوىٰ وأحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيزة، وفيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالىٰ، *إذ

قد علم منه تصريحاً وتلويحاً أنّ الماهيّات الكلية الّتي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود العيني وانّما حظّها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الـوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها، فكما أنّ ذات الواجب تعـالىٰ الّذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقـوة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها، إلّا أنّ وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء، فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلىٰ وجود غير وجـود ذاته حتىٰ تصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية الّتي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم به علىٰ وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات الّتي هي أيضاً من أشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه، *فإنّ الأحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسمّاة بالذاتيات إن كانت منتزعة من نفس وجود شيء، أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متـأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلّا حين صدورها عن جاعلها الحق، وفيضانها عن قيومها المطلق، لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهـوراتـه وتجلياته تعالىٰ واستفيد أيضاً من كلامه أنّ تشخص الأشياء وتعينها كموجوديتها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقاً طبق ما ذهب إليه

---

* قوله: «إذ قد علم منه تصريحاً وتلويحاً...» أما تصريحاً فقوله: إن الأمور الكلية...الخ. وأما تلويحاً فقوله: فاستناد كل موجود عيني... الخ، فتدبّر.

* قولـه: «فإنّ الأحكام...» خبر إنّ هو قوله الآتي: «لا يمكن انتزاع تلك...» يعني أن الأحكام المتعلقة بسائر الوجودات من الأمور الكلية تحتاج إلىٰ حيثية تعليلية سواء كانت تلك الأحكام أي الأمور الكلية منتزعة من نفس وجود شيء وهي المسمّاة بالذاتيات، أو منتزعة من أمر لاحق بنفس وجود شيء وهي المسماة بالعرضيّات. وقوله: «واستفيد أيضاً من كلامه...» أي من كلام بعض أهل الكشف وهو الشيخ الأكبر محيي الدين العربي. وكذا قوله الآتي: «ومما يفهم أيضاً من كلامه».

المعلّم الثاني.

ومما يفهم أيضاً من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر أنّ كلّاً من العين الثابتة والوجود العيني *متعاكس الحكم إلى الآخر يعني أنّ الماهيّة تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهيّة وببعض نعوتها، وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار *منها سر القدر الّذي هو محل حيرة العقلاء، وسر صدور بعض

---

* قوله: «متعاكس الحكم إلى الآخر» علىٰ نحو ما قاله الصاحب بن عبّاد:

رقّ الزجاج ورقّت الخمرُ ونشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنّه خمرٌ ولا قدحٌ وكأنّها قدحٌ ولا خمرُ

ونظم البيتين فخر الدين العراقي بالفارسيّة وأجاد جدّاً:

از صفاى مى و لطافت جام درهم آميخت رنگ جام و مدام
همه جام است ونيست گويى مى يا مدام است و نيست گويى جام

* قوله: «منها سرّ القدر الذي هو محل حيرة العقلاء» كما قيل:

چون سرّ قدر طعمه أبدال شود اين جمله قيل و قال پامال شود
هم مفتى شرع را جگر خون گردد هم خواجه عقل را زبان لال شود

النكتتان ٣٣٦ و ٩٩٨ من كتابنا «الف نكتة ونكتة» في سرّ القدر، وسرّ سرّ القدر. وسيأتي بيان سرّ القدر في آخر الفصل الواحد والثلاثين من هذه المرحلة أيضاً.

وفي نقش الفصوص للشيخ الأكبر: «سرّ القدر هو أنه لا يمكن لعين من الأعيان الثابتة الخلقية أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفة وفعلاً إلّا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي. وسرّ سرّ القدر أن هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجة عن الحق بل هي نسب أو شؤون ذاتية فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان».

جملة الأمر أن أحوال أعيان الممكنات هي أسرار الأقدار؛ والسرّ الذي فوق هذا أن الممكنات علىٰ أصلها من العدم، وليس وجود إلّا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها.

ويبحث عن سرّ القدر وسرّ سرّ القدر في عدة مواضع من فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وشرح القيصري عليه. (ص ١٠٢ و ٢٢٠ و ٢٢٢ و ٢٩٣ و ٢٩٩ و ٣٠٢ و ٣٠٩ ـ ط ١ من الحجري في ايران). وفي الفصّ العزيري منه: «فسرُّ القدر من أجلّ العلوم، وما يفهّمه الله إلّا لمن

الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجـود مع أنّ الوجود كلّه خير. ومن فوائـد كلامه أنّ جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهيّة، فالعلية والمعلولية بين كل شيئين *لَيستا بحسب ما هيّتها بل لعلاقة الوجود كما أنّ جهة الاتحـاد بين الشيئين أيضاً في الحقيقة أنّما هي الوجـود المنسوب إليهما لا غير. فإنّ غلبة

اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً فهو يعطي النقيضين، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا، وبه تقابلت الأسماء الإلهية. وفي ذلك قلت:

سرّ قدر زحـكـم قضـا أمـر مبرم اسـت

واعظ زبـان برفـق بدار اين زبـانـه چيست

وقلت أيضاً:

با طفـل أبجدي از سرّ الـقـدر چه گويى

بر بى‌بصـر چه خوانـى أسـرار اولـيايم

وإلىٰ ما أشرنا إليه ترجع كلمات أهل العلم في سرّ القدر وسرّ سرّه نحو ما أفاد الفيض القاشي في الكلمات المكنونة بقوله: «كلمة فيها إشارة إلىٰ معنى القضاء والقدر وسرّ القدر وسرّ سرّه: القضاء عبارة عن الحكم الإلهي في أعيان الموجودات علىٰ ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد. والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعلّق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معيّن وسبب معيّن عبارة عن القدر. وسرُّ القدر أنه لا يمكـن لعين من الأعيان الخلقية أن تظهر في الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً إلاّ بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي. وسرّ سرّ القدر أن هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجة عن الحق، بل هي نِسَبٌ وشؤون ذاتية فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فإنّها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان، فبهذا علم أن الحق سبحانه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً صفةً كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك لأن أمره واحد كما أنه واحد. وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة إيّاه متعدداً متنوعاً مختلف الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المتعينة في علم الأزل».

* قوله: «ليستا بحسب ما هيّتها...» وذلك لمكان التباين في الماهيّات وتأبّي كل واحدة منهما عن الآخـر. وقـوله: «كما أن الاتحاد بين الشيئين...» كالجنس والفصل، والمادة والصورة على التحقيق. وقوله: «من غلبة أحكام الوجود» وذلك لأن الوحدة عين الوجود.

أحكـام الـوحدة من غلبة أحكام الوجود، وإلىٰ ذلك رفعت الاشارة *في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال: فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأوّل الواجب الوجود، وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويّته بالقَصد الأوّل، وأوّل الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلاً إلاّ ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول وهو الكدورة اللازمة لماهيّته المنشأة من هويته انتهىٰ. فإنه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جل ذكره، فإنّ وجودات الممكنـات بمنـزلـة لمعـات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله، والكدورات اللازمة للماهيّات إشارة إلىٰ إمكانها فإنّ معنى الإمكان سلب ضرورة الـوجـود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بـ «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» ولا شك في أنّ لا ظلمة أظلم من السلب. واشار في قوله: لماهيّته المنشأة عن هويته إلىٰ أنّ الصادر عن المبدإ الأول والموجود بابداعه إنما هو وجود الشيء الّذي هو نفس هويته لا ماهيّته الكلية. بل الماهيّات انما تنتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به *ويحمله عليها، ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخّره عنها في الذهن كما مرّ تحقيقه.

---

* قوله: «في كلام الشيخ في تفسيره...» يعني به الشيخ الرئيس ـ رضوان الله عليه ـ وتفسيره للسـورتين مطبوع في هامش شرح الهداية الأثيرية للمصنّف ـ قده ـ (ص ٣١٢ من المطبوع الحجري)، وتجده في رسائله المطبوعة أيضاً. (ص ٣٣٤). وقوله: «فالق ظلمة العدم...» أي رافعها بنور الوجود. وقوله: «وهو الكدورة...» أي ما صار مخفياً هو الكدورة اللازمة لمكان محدوديته وإمكانه. والشيخ عبّر عن أول الموجودات الصادرة عنه تعالىٰ وهو من عالم العقول بقضائه، ونعم ما فعل وذلك لأنه القلم الأعلى وجف القلم بما هو كائن إلىٰ يوم القيامة. وإذا كان العقل كانت الأشياء.

* قوله: «ويحمله عليها...» أي لمّا كان المتأصل في الخارج هو الوجود، والماهيّة منتزعة من حدوده فالوجود فيه مقدم ومتبوع، والماهيّة متأخرة وتابعة، كما هو الحال في كل شيء مع فيئه. وأما في الذهن فلمّا لم يكن مجيء الوجود العيني وتحقّقه فيه لتبعية الماهيّة، بل أول ما يدركه العقل هو الماهيّة ثم يحمل عليه الوجود ويصفها به ـ أي مرتبة من مراتب الوجود المطلق وهو المفهوم منه

*فصل (٢٦)

في الكشف عمّا هو البغية القصوىٰ والغاية العظمىٰ من المباحث الماضية

إعلم أيّها السالك بأقدام النظر والساعي إلىٰ طاعة الله سبحانه، والانخراط

لا نفس الوجود العيني ـ فيكون بهذا الاعتبار متأخراً عن الماهيّة وإن كان عند التحقق لو لم يكن وجود لها أولاً في الذهن أيضاً لّما تحققّت فيه؛ ولهذا حكم بتقدّم الوجود على الماهيّة في الخارج لأنها ظلّة وتابعة له، وتأخر الوجود عن الماهيّة في الذهن ـ أي تأخر مرتبة من الوجود وهي المفهوم العام البديهي عنها.

* قوله: «فصل في الكشف عمّا هو البغية...» البغية القصوىٰ والغاية العظمىٰ في هذا الفصل كما قيل هي أنّ الوجود هو الواجب الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم؛ ولكن الصواب أن البغية القصوىٰ في المقام هي أمران: أحدهما أن الموجد لشيء بالحقيقة هو جوهر ذاته أي يكون بذاته علةً إذ الواجب الوجود بالذات وللذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات فافهم. وثاني الأمرين أن المعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات فيكون المعلول بذاته أثراً ومفاضاً، ولعلّ ما قيل ناظر إلى الأمرين وراجع إليهما فتدبّر. وتوهم الشيخ أحمد الأحسائي بأن الله فاعل لا بالذات بل عليته وفاعليته ليستا بالذات بل هما في مرتبة الفعل المتأخر علىٰ مرتبة ذات غيب الغيوب. ويلزم علىٰ قوله هذا التعطيلُ في الذات، ومفاسد أخرىٰ كما لا يخفىٰ. وله نحو هذا الوهم الموهون أوهام كثيرة في المسائل الإلهية. وغير واحد من القشريين من المتكلمين أيضاً نسجوا علىٰ هذا المنوال من وهمه، ونسجهم أوهن من بيت العنكبوت.

واعلم أن الحكيم المتأله آقا عليّ المدرس الزنوزي شرح هذا الفصل من الأسفار في كتابه الكريم الموسوم ببدائع الحكم (ط١ من الحجري في ايران ص ١٨٤) فقال: «بديعة فلسفية ـ بدان كه صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ در مباحث عرفانيه فن كلي از اسفار فرموده است: «إعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلىٰ طاعة الله سبحانه ـ إلىٰ قول المصنف: إن كنت مستحقاً لذلك وأهله». ثم قال بعد النقل: «تمام شد آنچه منظور بود نقل او از كلام صدر أعاظم متألهين ـ قدّس سرّه ـ و ما منظور خود را در شرح وتوضيح آن كلام شريف بيان كنيم و گوييم علّت كافيه و جاعل كافي در اقتضاى وجود معلول و مجعول بايد علّت بالذات و جاعل بالذات باشد. يعني

في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه أنه كما أنّ الموجد لشيءٍ بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسبه تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسبه تجوهر فاعليتها، فيكون فاعلاً بحتاً لا أنه شيءٌ آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل *فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيءَ آخر غير المسمّىٰ معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتىٰ يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره أحدهما شيءٌ والآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلّا أحدهما فقط دون الثاني إلّا بضرب من التجوز *دفعاً للدور والتسلسل، فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلّة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط، فإنا إذا جرّدنا العلّة عن كل ما لا يدخل

بايد كه خصوصيت هويت خاصه او به حسب ذات و مرتبه ذات بعينها خصوص تمام اقتضاى هويت خاصه معلول ومجعول او باشد...» إلىٰ آخر ما أفاد في عدّة صفات، فراجع الكتاب.

ونحو ما أفاد في بدائع الحكم بالفارسيّة أفاده بالعربية في تعليقة على الأسفار في المقام. ومن مواهب الله سبحانه أن مجلدات الأسفار الأربعة التي كانت تحت تصرفه ـ رضوان الله عليه ـ صارت تحت تملكّي وهي مزدانة بأسرها من تعليقاته بقلمه الشريف. وتعليقته في المقام تعادل رسالة وجيزة كما أن غالب تعليقاته كذلك. ولنا أيضاً عدة دورات أخرىٰ كاملة من الأسفار كانت في أيادي أعاظم العلماء مزدانة بتعليقاتهم بخطوطهم الشريفة ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ

* قوله: «فكذلك المعلول...» أي يكون ذلك الأثر هو الوجود لا أمر آخر، ولا أمران ولو بحسب تحليل العقل فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلّا أحدهما فقط وهو الوجود. ففي هذا الفصل يعلم أن المجعول بالذات هو الوجود، والجعل بالوجه الذي أشرنا إليه مراراً وحقّقناه في رسالتنا في الجعل. والمتوغل في التوحيد الصمدي يرىٰ أن ما سوى الوجود الصمدي كسراب بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتىٰ إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه.

* قوله: «دفعاً للدور والتسلسل» وذلك لأن الأمر الذي يفرض أنه معلول وأثر إن كان ملاك المعلولية وأثرية المعلول نفس ذاته وحقيقته فهو المطلوب. وإن كانت معلوليته وأثريته بشيء غير ذاته فننتقل الكلام إلىٰ ذلك المفروض ضميمة إلىٰ ذاته فمعلوليته وأثريته إما بنفس ذاته فثبت أن المعلول معلول بذاته، أو معلولية ذلك المفروض ضميمة أيضاً تكون بما انضمت إليه هذه الضميمة كما أن معلولية ذلك الأصل بهذه الضميمة فقد جاء الدور أو بأمر آخر يكون ضميمة إلىٰ هذه الضميمة وهكذا، فهذا هو التسلسل.

في عليتها وتأثيرها أي كونها بما هي علّة ومؤثرة، وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليته ظهر لنا أنّ كلّ علّة علّة بذاتها وحقيقتها، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق أنّ هذا المسمىٰ بالمعلول *ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه حتىٰ يكون للعقل أن يشير إلىٰ هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها، فتكون هناك هويتان مُستقلتان في التعقل إحداهما مفيضاً والآخر مفاضاً، إذ لو كان كذلك لزم أن تكون للمعلول ذات سوىٰ معنىٰ كونه معلولاً لكونه متعقلاً من غير تعقل علته وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلّا مضافاً إلى العلّة، فانفسخ ما أصّلناه من الضابط في كون الشيء علّة ومعلولاً هذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوىٰ كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنىٰ له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أنّ العلّة المفيضة على الإطلاق انما كونها أصلاً ومبدأً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلىٰ ذات تكون بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدّساً عن شوب كثرة ونقصان، وإمكان وقصور وخفاء، بريئة الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل، وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويّته منوّر للسماوات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، *وهو الأصل وما سواه أطواره، وشؤونه

---

* قوله: «ليست لحقيقته هوية مباينة...» وذلك لأنه نفس الفقر والربط إلى العلّة لا أنّ له حقيقة فقيرة.

* قوله: «وهو الأصل وما سواه أطواره...»:

یک چراغ است در این محفل و از پر تو او
هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند

وقوله: «لا انفصال شيء مبائن عنه» يعني بالمبائن المبائنة العزلية. قال المصنّف في الشواهد: «إعلم أنه ليس في ما ذكره بعض أجلّة العلماء وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجودية الماهيّات

وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يّتوهمنّ أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلىٰ ذات القيوم تعالىٰ تكون نسبة الحلول، هيهات أنّ الحاليّة والمحلّية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل، وهاهنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أُفق العقل الإنساني المتنور بنور الهداية والتوفيق، ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق، واضمحلت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حَصحَص الحق، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ويقذف به «علىٰ الباطل فَيَدمغه فإذا هو زاهق»، وللثنويّين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أنّ كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم، ونعتاً من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه أوّلاً أنّ في الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلىٰ كون العلّة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علّية المسمىٰ بالعلّة وتأثيره للمعلول إلىٰ تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه، فأتقن هذا المقام الّذي زلّت فيه أقدام أُولي العقول والأفهام، واصرف نقد العمُر في تحصيله لعلّك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مُستحقاً لذلك واهله.

بالانتساب إلى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصّي أصلاً، ولا فيه شيء من أذواق الإلهيين، وذلك لأن مبناه على أن الصادر عن الجاعل هي الماهيّة دون الوجود، وأن الماهيّة موجودة دون وجودها الذي زعم أنه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت فساده. ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم أن الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي وأن الواقع في الخارج هو الماهيّة موحداً توحيد العرفاء الإلهيين فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الجليل، ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتىٰ يكون وجود زيد بمعنىٰ إله زيد، والأمر فيه سهل. علىٰ أن في هذا الإطلاق نظراً».

أقول: يعني بذلك البعض من أجلّة العلماء الملا جلال الدين الدوّاني، وقد تقدم كلامنا في بعض الفصول من المرحلة الثالثة في تصويب رأيه وتسديده علىٰ وحدة الوجود الصمدي أعني التوحيد القرآني الذي هو ذوق التأله حقيقة.

*عقدة وفك:

لمتـأمل أن يقول: يلزم علىٰ ما قررت أن تكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضـاف، وكذا حقيقة كلّ معلول لأنك ادعيت أنّ ما هو العلّة بالذات حقيقتها أنها علّة، وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول وإلّا لم يكن شيءٌ منهما علّة بالذات ولا معلولاً بالذات، وإذا كانت العلية عين ذات العلّة، والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل ما يضائفها أعني المعلولية وسيجيء أنّ المضـاف جنس من الأجناس العالية والجنس لا يتقوم إلّا بفصل يحصله نوعاً، فيلزم أن يكون الواجب الوجود مركباً من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته.

فنقول في الفكّ عنه: إنّ المضاف وغيره من أُمهات الأجناس هي من أقسام الماهيّات الّتي هي زائدة على الوجود ولهذا أُخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إنّ مقولة الجوهر مثلاً ماهيّة حكمها كذا، ومقولة الكيف ماهيّة حكمها كذا، وعلىٰ هذا القياس مقولة المضاف وغيره، وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوّره إلّا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب تعالىٰ ليس مفهوماً يمكن وجوده في الذهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصّل الخارجي *لا يمكن للعقل ملاحظته إلّا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه، ويحكم بضرب

---

* قولـه: «عقـدة وفك» العقدة هي لزوم كون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف الحقيقي، وكذا حقيقة كل معلول، والفك جواب عن هذه الشبهة. وإنما لزم الأول لأن العلية عين الواجب تعالىٰ. وكذلك اللزوم الثاني. ولا يخفىٰ عليك أنّ علّيته سبحانه إشراقية لا مقوليّة. ثم عقّب البحث بدفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان.

* قوله: «لا يمكن للعقل...» أي لا يمكن للعقل ملاحظة الواجب تعالىٰ إلّا بحسب ما يقع على العقل من أشعة فيض الواجب سبحانه، لما تقدم في اللمعة الإشراقية من الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ من أن العلة الأولىٰ إذا كانت متصلة بنا لفيضها علينا، وكنّا غير متصلين بها إلّا من جهتها فقد تمكن فينا ملاحظتها علىٰ قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض.

من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية أنّ الذات الأحدية يكون تأثيرها وسببيّتها بنفس ذاته المقدسة، ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوىٰ محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في أصل حقيقته الوجوبية من غير أن يسع للعقل أن يحصّل في ذهنه *صُورةً مساوية في الماهيّة، كيف وقد وضح أن لا ماهيّة له غير الإنية *الواسع كرسي نُورها السماوات والأرض فالحاكم بوحدته وقيوميته الّتي هي عين ذاته ليس هو العقل، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده، والنور القاذف في العقل من تأييده، وإنما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو البرهان علىٰ وحدانيته والشاهد علىٰ فردانيته.

وإذا علمت أنّ كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة إلىٰ شيءٍ لا يوجب كونها واقعة تحت ماهيّة المضاف انفسخت الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالماً وقادراً ومريداً وسميعاً وبصيراً، وكون الهيولىٰ بذاته مستعدّاً للأشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقاً بالموضوع، وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن، مع أنّ شيئاً منها ليس واقعاً تحت جنس المضاف الحقيقي وإن

---

* قوله: «صورة مساوية له في الماهيّة» وإليها رجوع جملة إضافاته.

* وقوله: «الواسع كرسيٌّ نورها...» المراد من الكرسي فيضه المنبسط وقد وسع السماوات والأرض. ويعبّر عن ذلك الفيض بالصادر الأول، والرقّ المنشور، والنفس الرحماني، والعنصر الأول، والفيض الذاتي، والتجلّي الساري، والإمداد الإلهي، والوجود المنبسط، والعنقاء، والنور، والظل، والهباء، والعماء، ومرتبة الجمع، والمرتبة الجمعيّة، وأب الأكوان، وأمّ عالم الإمكان، والإمام المبين، والعرش، ومرآة الحق، والوجود الفائض، والاسم الأعظم، ومادة الممكنات، وخليفة الله، والنور المرشوش، والوجود العام، والطبيعة الكلية، والهيولى الأولى، وأمّ الكتاب، والمعلّم الأول، واللوح المحفوظ، والمُفيض، ومركز الدائرة، والغمام، والبرزخ الأول، وحضرة الأسماء، والحدّ الفاصل، ومقام الإنسان الكامل، وحضرة أحدية الجمع والوجود، وأول مراتب التعين، وصاحبة الأحدية، وآخر مرتبة الغيب، وأول مرتبة الشهادة، والولاية، والخزانة الجامعة، والتعيّن الثاني، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الامتنانيّة، وصورة العماء، والكرسي، والظل الممدود، والجوهر، والهيولىٰ الكلية، والمادة الكلّية وغيرها من الأسماء الحسنىٰ الأخرىٰ.

عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه *إذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الّذي مبدأ كل شيء. وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث إنّ المتضائفين ينبغي أن يكونا معاً في الوجود، والمعية تنافي التقدم الّذي يقابله، وذلك لأنّ عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها علىٰ بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي، والإضافة إنما تعرض لماهيّة الجزأين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل، والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبىٰ عن الاستقرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصوّر المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان وحكم عليهما عند الالتفات إلىٰ حالها الخارجي بالتقدم والتأخر، وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول، فإنّ لاختلاف النشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة وآثاراً غريبة فلا بعد في أن تكون ماهيّة واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حُدوثاً وبقاءً كالخارج، وفي نحو آخر تدريجية الحُدوث ودفعية البقاء كما في الخيال، وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعاً كما في عالم العقل. *ولنا مسلك آخر في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجيء في موضعه إن شاء الله العليم.

---

* قوله: «إذ الإضافة عارضة...» لأن التعلق فيها كلها بحسب الوجود لا بحسب الماهيّة والمفهوم. وقوله: «وتقدم بعضها علىٰ بعض بالذات» أي لا بحسب ماهيّتها بل إنما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي، فتدبّر.

* قوله: «ولنا مسلك آخر...» ستجيء عدة مواضع من المسلك الثالث في القوة والفعل وما يرتبط بأحكامها في أن الزمان هوية اتصالية غير قارة فالمعيّة في أجزاء هذه الحقيقة السيّالة هي بنفس تقدم تلك الأجزاء وتأخرها، أي تقدّم أجزاء الزمان وتأخّرها عين معيّتها. منها ما قال في أواخر الفصل العاشر من ذلك المسلك من «أن الحركة والزمان وما يجري مجراهما، من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره...».

ومنها في آخر الفصل الحادي عشر منه من «أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإنّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل

*تنبيه:

إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول: إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مُستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات. وبالجملة كونه محلاً للممكنات *بل الحادثات فتثبت وتذكّر ما لوّحناه من قبل وهو أنّ وجود الأعراض والصّور الحالة في الموضوعات والمواد هو أقسام وجود الشيء في نفسه علىٰ جهة الارتباط بغيره الّذي هو الموصوف، فلابد

شيء، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضرباً من الوجود...».

ومنها في آخر الفصل الواحد والعشرين منه من أن «الذي من الموجودات ثباته عين التجدّد هي الطبيعة. والذي فعليّته عين القوة هي الهيولىٰ. والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد. والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه...»؛ ونحوها ما في الفصل الثلاثين منه وفي ما بعده في الزمان وحقيقته. والحاصل أن الزمان لكون حقيقته سيّالة وهويّته اتصالية غير قارّة كان تقدم أجزائه وتأخرها عين معيّتها كما أنّ العدد مثلاً وحدته عين كثرة بالفعل.

* قوله: «تنبيه إياك أن تزل...» يشير في المقام إلى التوحيد الصمدي القرآني الفرقاني. ومطالب هذا المبحث مسبوقة بالصحف العرفانية كما عقّبها بنقل بعض مصطلحات أهل الله ـ يعني بهم العارفين بالله ـ، وسنشير إلىٰ مصادر الإشارات الآتية في ذيل هذا الفصل. وينبغي لك الاهتمام التامّ في المقام بكون الوجود المساوق للحق هو الأصل في التحقّق والوجود الصمد صورة الصور وحقيقة الحقائق، وليس في الدار ومن في الدار إلاّ هو، وهوهو في عزّ جلاله وعنت الوجوه للحيّ القيوم.

* قوله: «بل الحادثات» والحادث هو محلّ الإمكان الاستعدادي. وقوله: «ولا تعلقي» الأعراض لها وجودات تعلّقية، أي العرض له وجود في نفسه تعلقيّ بالجوهر، وليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي كما هو ظاهر ولا تعلّقي كالأعراض، بل وجود ما سواه سبحانه ليس إلاّ تطوراته بأطواره وأطواره وظهوراته، وقد تقدم في الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ أن ما سواه تعالىٰ لها وجود رابط لا رابطي. وكان الأمر السابع من فذلكة ذلك الفصل أنّ وجود الممكنات رابط صرف وفقر محض إلى القيّوم تعالىٰ كالمعنى الحرفي، لا أنّ وجودها رابطي حتىٰ يثبت لها وجود نفسي لأن الوجود الرابطي من أقسام الوجود في نفسه. وقد أشبعنا البحث عن المقام في رسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط».

أن يكون لها إذا أُخذت علىٰ هذا الوجه وجود في أنفسها مغاير لوجود ما تحل هي فيها، وهاهنا نقول: ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست إلاّ تطورات الحق بأطواره وتشؤّناته بشؤونه الذاتية.

وأيضاً كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصّورة فلابد أن تكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته *وهو الكمال الأول للشيء والصورة المنوعة له، أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الّذي به تحصل الزيادة والنفل علىٰ فريضة أصل التقوم وأول التمام، فكل ما يتصف بصفة فإنما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصّفة إما بحسب الفطرة الأُولىٰ وأصل فريضة التجوهر، وإما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده، والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هٰذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته *تام وفوق التمام، وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الّذي بحسب أصل ذاته، ولا تتصور فضيلة وراء فضيلته الّتي هي في مرتبة قوامه الأوّلي وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته الممجّدة وصفاته المقدسة، فلا يكون ما ينبعث

---

* قوله: «وهو الكمال الأول...» لنا خوض عظيم في شرح العين الثانية من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون» في الكمالين الأول والثاني فراجع (ط ١ ـ ص ٩٥). وفريضة أصل التقوم هي الصورة والكمال الأول، وما بحسب الفطرة الأولىٰ كالصور النوعية. وما بحسب الفطرة الثانية كالأعراض.

* قوله: «تام وفوق التمام» قالوا: الموجود إما ناقص غير مستكفٍ كالعناصر وما يتركّب منها. وإما ناقصٌ مستكفٍ بباطنه عن العقل كالنفوس المؤيدة بروح القدس إذا شاؤوا أن علموا علموا، ويعبّرون عن المستكفي بالمكتفي أيضاً. وإما تامٌ كالعقول وإما فوق التمام وهو الواجب تعالىٰ شأنه. تفصيل البحث عنها يطلب في موضعين من إلٰهيات الشفاء: أحدهما الفصل الثالث من المقالة الرابعة المترجم بقوله: «فصل في التام والناقص وما فوق التمام...» (ص ٣٨٩ ط ١ من الرحلي)؛ وثانيهما الفصل السادس من المقالة الثامنة المترجم بقوله: «فصل في أنه تامٌ بل فوق التمام...» (ص ٤٩٦).

عنه بعد تمامه *صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً فثبت أنّ علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكلّ حلية أو صورة فإنما يكمل به شيءٌ وينفعل منه محل قابل ولابد له من مكمل غير ذاته، ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر علىٰ جميع الأشياء وله السلطنة العظمىٰ والقهر الأتم، ومن الّذي يسلط عليه بالإفاضة والتكميل، ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون إلٰه العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل.

وأيضاً لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرّي ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخيلّه منه مع إمكانه الذاتي إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هٰذين الأمرين وشيء منهما لا يتصور في حقه، أما وجود العائق فلأنّ العائق للشيء عن كماله يجب أن يكون أمراً مضاداً له *معاقباً في موضوعه، والواجب لا ضد له ولا موضوع له، وأما وجود المقتضي له

---

* قوله: «صورة لذاته» أي مقوماً لذاته، فهو ناظر إلى الكمال الأول، كما أن قوله: «ولا ما يترشّح... صفة وفضيلة لحقيقة صفاته» ناظر إلى الكمال الثاني. وقوله: كلّ حلية وصورة...» الصورة كمال أول، والحلية كمال ثانٍ، والحلية الزينة ولا يخفىٰ حسن التعبير عن الكمال الثاني بالحلية.

* قوله: «معاقباً في موضوعه...» كما هو حكم التضاد. والموضوع هو الشيء الحامل للصفات والأحوال المختلفة، وهو يخفي الحقيقة الجلية لما تتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة، وواجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له. فراجع في ذلك شرحنا المسمىٰ بنصوص الحكم علىٰ فصوص الحكم في شرح فصوص ١١ و ٦٣ و ٦٥ و ٧٣. وإنما قال مع إمكانه الذاتي لأن المفروض تعرّي ذاته عن الكمال اللاحق به ثم عروضه له بالغير فلا بدّ من الإمكان الذاتي. ثم إن ذلك الغير إما ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود والكل مستحيل إلىٰ آخر ما أفاده المصنّف. ثم إذا كان الممكن مكمّل الواجب لزم الدور البيّن كما هو ظاهر. وقوله: «كان الكمال الذي...» أي كان الكمال الذي يتصور بإزاء النقصان في تلك المرتبة أي مرتبة ذات الواجب لا في المرتبة المتأخرة فلزم أن تكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بيّن الفساد للزوم الدور الصريح. وسيأتي الأصل الرابع من الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من الإلٰهيات في ذلك

فالمقتضي إما ذاته وإما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها. والثاني إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنعه والكلّ مستحيل.

أما الأول فلأنّ كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب، والنقصان إذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الّذي يتصور بإزائه في تلك المرتبة وما هُو السّبب له يجب أن يكون متقدماً عليه، فيجب أن تكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بيّن الفساد.

وأما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات.

وأما الثالث فلأنّ الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود، فإنّ معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة الّتي يحصل منه في غيره، والممتنع لاحظّ له من أصل الثبوت فضلاً عن كماله، وقد علمت أن لا خبر عنه إلّا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

*وبهذا يندفع ما أورده بعض أجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان

حيث يقول: الأصل الرابع أن كل ما تحقق شيء من الكمالات الوجوديّة في موجود من الموجودات فلا بدّ أن يوجد أصل ذلك الكمال في علّته على وجه أعلىٰ وأكمل... الخ.

* قوله: «وبهذا يندفع ما أورده...» ذلك البعض هو الفاضل الدوّاني شارح الهياكل للسهروردي الشيخ الإشراقي. وتفصيل البحث عن قاعدة الإمكان الأشرف يأتي في الفصل السادس من الموقف التاسع من إلهيات الكتاب حيث يقول: «فصل في قاعدة الإمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول...». ثم إن كلمة هذا في قوله: «وبهذا يندفع» إشارة إلىٰ قوله: «لا خبر عن الممتنع إلّا بحسب مفهوم اللفظ» فتبصّر. وقوله: «إذ مبناه أن الشيء...» أي مبني ما أورده بعض أجلّة الفضلاء، فالعبارة بيان لوجه الاندفاع. وحاصل الدفع أن الممتنع بالذات لا خبر عنه أصلاً إلّا بحسب مفهوم اللفظ والعنوان إذ لا حَظّ له من أصل الثبوت فلا يصحّ إسناد الممكن بالذات إلى الممتنع بالذات أي إلى العدم المحض.

ثم إعلم أن الدوّاني ذكر قاعدة الإمكان الأشرف وإيراده عليه في شرح الهيكل الخامس من هياكل السهروردي، وقد تقدّم في الفصل الحادي عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ، المترجم بأنّ الممكن علىٰ أيّ وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات، ما يغني الفاحص الخبير عمّا يتشكك ويتوهم حول القاعدة في المقام. (ج ١ ـ ص ٢٩٦).

الّذي أقامه صاحب حكمة الإشراق علىٰ قاعدة الامكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالرجوع إلىٰ كلام المبرهن وإيراد المورد عليه إذ مبناه انّ الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علّته امتناعاً ذاتياً فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية علىٰ تجويز إمكان وجوده واقعاً في الخارج، إذ ربما لم يقع مع كونه ممكناً لامتناع جهة في الواجب بالذات أشرف مما هو عليه يكون سبباً لذلك الممكن الأشرف هذا. فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال، وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أنّ نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات، ولا نسبة حلول الأعراض للموضوعات، فما ورد في ألسنة أرباب الذوق والشهود، وقرع سَمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف أنّ العالم أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور ونظائره لعوز العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال، وإلّا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالّة في ذاته أو نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة، *كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود، ويقولون ليس في دار الوجود إلّا الواحد القهار، والحلول مما ينادي بالاثنينية، فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة الّتي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعّدة من وجه للأوهام، وأشبه التمثيلات في التقريب

---

* قوله: «كيف وهم ينفون الاثنينيّة...» هذا التوحيد هو التوحيد الصمدي الذي نطق به القرآن الكريم ومن أعرض عنه فقد قال بالاثنين ومن ثنّاه فهو بمعزل عن التوحيد القرآني جدّاً، فانّ الله سبحانه عنده واحد بالعدد والواحد بالعدد ليس بالصمد قل هو الله أحد الله الصمد.

والحكيم الإلهي يعبّر عن التوحيد الصمدي بأنّ الوجود غير متناه، والعارف الإلهي يعبّر عنه بوحدة الوجود أي الوجود واحد صمد، والوجود يساوق الحق كما نصّ به المعلّم الثاني الفارابي في «المدينة الفاضلة». فافهم وكن ممّن قالوا سمعنا وأطعنا، لا من الذين قالوا سمعنا وعصينا.

التمثيل بالواحد ونسبته إلىٰ مراتب الكثرة *كما مر الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة فإنّ الواحد أوجد بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد، وليس في العدد إلّا حقيقة الواحد لا بشرط شيء، لست أقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الّذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الأحدية عند العرفاء، وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة، والأول هو حقيقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعرىٰ عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيّات *الموجب لنوع من الشرط فافهم. ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلىٰ لا نهاية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة علىٰ حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الّذي ينقسم معناه إليها ويتقوم وجوده بها، فإنّ كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الاخرىٰ في النوعية لكن كل منها نوع بسيط علىٰ ما هو التحقيق، ولهذا قيل في العدد إنّ صورته عين مادته، وفصله عين جنسه، إذ التعين والامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد، من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي لها في ذاتها شؤونات متنوعة وأطوار متفاوته، ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معانٍ ذاتية

---

* قوله: «كما مرّ الإشعار به في فصل الوحده والكثرة...» يعني به الفصل الأول من المرحلة الخامسة حيث قال في أثناء الفصل: «تلويح، ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد مثالاً لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء...» وقد تقدم بعض الإشارات منّا إليه.

* قوله: «الموجب لنوع...» لفظة الموجب صفة للتنزيه، والموجبة كما في الطبعة الأولىٰ تصحيف. وقوله: «ثم يفصّل العدد...» ناظر إلى الفص الإدريسي من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه في العدد (ص ١٦٠ ـ ط ١) حيث قال: «فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة فأوجد الواحدُ العددَ وفصّل العددُ الواحد...».

وقوله: «ولهذا قيل في العدد...» العدد صورته عين مادته وفصله عين جنسه بمعنىٰ عدم تركّبه منهما.

وأوصاف عقلية ينتزعها العقل، كما *ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصافاً عقلية هي المسماة بالماهيّات عند قوم، وبالأعيان الثابتة عند قوم، وهي الّتي قد مر مراراً أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الرجودات إلّا بنوع من الاعتبار الذهني *فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون،ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود، واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيّات، واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع،وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء

---

* قوله: «ينتزع من كل مرتبة...» العقل ينتزع تلك المعاني الذاتية والأوصاف العقلية من مراتب الهويات الوجودية والظهورات الظلية. وتلك المعاني هي الصور العلمية المسمّاة بالماهيّات عند الفيلسوف، والأعيان الثابتة عند العارف. وفي أول الفصل الثالث من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم في الأعيان الثابتة ما هذا لفظه: «إعلم أن للأسماء الإلهيّة صوراً معقولةً في علمه تعالىٰ لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله، وتسمّىٰ كلّياتها بالماهيّات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر. فالماهيّات هي الصور الكلية الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيّناً أوّلياً. وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلّي الأول بواسطة الحبّ الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلّا هو ظهورَها وكمالَها...» (ص ١٨ ـ ط١ ـ ايران). وفي الفصّ الموسوي أن الأعيان الثابتة هي الصور العلمية للعالم (ص ٤٤٨).

والفيض الأقدس أقدس من السوائية ومن كل قيد ـ أي أقدس من أن يكون الفيض مغايراً للمفيض كما في الفيض المقدس ـ وإن شئت قلت أقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانيّة. ومفاتح الغيب هي الأسماء الذاتيّة. والمفاتح تطلب ظهور تلك الصور العلمية التي هي صورها. واعلم أن المصنف فسّر الأعيان الثابتة في إلهيات الأسفار بقوله: «وما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلّقات بمظاهرها ومربوباتها هي الأعيان الثابتة» ولا يخفىٰ عليك أن هذا التفسير مآله ما أهديناه إليك.

* قوله: «فايجاد الواحد... في آيات الكون» أي فهو تعالىٰ هو الظاهر والكل أفعاله وآياته.

الإلهيّة والصفات الربانية، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة الّتي هي الصفات للحق، والغرض إنّ القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء علىٰ هذا الوجه اللطيف الّذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

*اشارة إلىٰ بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكلية:

حقيقة الوجود إذ أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحدية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمىٰ

---

* قوله: «إشارة إلىٰ بعض مصطلحات...» تلك الإشارات الثلاث منقولة من فصول من شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم للشيخ الأكبر، فالإشارة الأولىٰ هي نبذة من أواخر الفصل الأول منها حيث قال: «إشارة إلى بعض المراتب الكلية واصطلاحات الطائفة فيها: حقيقة الوجود إذا اخذت بشرط أن لا يكون معها شيء...» (ص ١١ ـ ط ايران، من الحجري).

والإشارة الثانية هي من تذنيب الفصل الرابع منها حيث قال: «تذنيب في الوجوب والإمكان والامتناع...» (ص ٢٦).

والإشـارة الثـالثة هي أول الفصل الرابع المذكور حيث قال: «الفصل الرابع في الجوهر والعرض علىٰ طريقة أهل الله: إعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة...» (ص ٢٢).

وكـان الصـواب أن يأتي المصنف في الإشـارة الأولىٰ بجميع ما أفاده القيصري في بيان مصطلحات أهل الله لاشتماله علىٰ أمّهات المسائل التي هي أصول الحكمة المتعالية. وإن شئت استيفاء تحقيق ما في تلك الإشارات فعليك بدروسنا الفارسية في شرح «مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم» أي شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم، فانّا قد بذلنا جهدنا بعون ملهم الصواب في تبيين مطالب ذلك الكتاب بما لا مزيد عليه. وأنت بالفور في مطالب تلك الإشارات وغيرها ممّا نقلناها في رسالتنا «العرفان والحكمة المتعالية» المدوّنة في ذكر مآخذ الأسفار، تجد لبوب مطالب الأسفار وأصولها مذكورة في الصحف الأصيلة العرفانية ومنقولة منها كأنّ الأسفار شرح وبيان لها كما يشير ويومئ صاحب الأسفار بذلك في بعض مواضعه، منها ما قال في آخر الفصل الحادي عشر من الموقف الثالث من الإلهيات منه: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانيّة».

أيضاً جمع الجمع وحقيقة الحقائق *والعماء؛ وإذا أُخذت بشرط شيء فإما أن تؤخذ

---

* قوله: «والعماء» العماء في لسان العرب السحاب الرقيق. وفي منتهى الأرب في لغة العرب: «عـماء بالفتـح والمدّ ابـر بلنـد آمـده تو بر تو، يا ابـر بارنـده. يا ابـر تنـک سياه يا سپيد. يا ابـر آب فروريخته. يا ابر بر كوه نشسته مانند دود. ويقصر».

وفي مشارق الدراري للفرغاني: «مصطفىٰ را (ص) پرسيدند كه: أين كان ربّنا قبل أن خلق خلقه؟ قال: كان في عماءٍ ما فوقه هواء وما تحته هواء. و عماء در لغت ابر تنک است كه انـدكي حائـل باشـد ميان ناظر وقرص آفتاب، و همچنين اين نَفَس منبثّ مذكور بحكم آن برزخيّت مذكور ميان ظاهر علم وظاهر وجود حائل است ميان ظاهر وجود و باطن علم و وجود كه شئون ذاتست...».

أقول: أما الرواية فمروية في سنن ابن ماجة بإسناده عن أبي رزين العقيلي قال: قلت يا رسول الله أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وما ثم خلقَ عرشه على الماء... الخ (الباب ١٣ من المقدمة ـ ص ٦٥ ـ ج١ ـ الحديث ١٨٢).

وفي مسند ابن حنبل ـ بعد قوله: وما فوقه هواء ـ ثم خلق عرشه على الماء (ج ٤ ص ١١).

وفي جامع الترمذي ـ بعد قوله: وما فوقه هواء ـ وخلق عرشه على الهواء. (أول سورة هود ـ ج ٤ ـ ص ١٢٦).

وقول الفرغاني: «اين نفس منبث...» يعني به النفس الرحماني الآتي بيانه في الإشارة الثالثة.

وجملة الأمر أن العماء هو الغيم الرقيق، والغيم هو الحائل بين السماء والأرض فتارة يطلقون العماء على المرتبة الأحدية الحائلة بين سماء الذات وبين ارض الواحدية.

وتارة يطلقونه على الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية. وظاهر الحديث يساعد الوجه الأول.

وتارة يطلقونه على النفس الرحماني الذي هو الصادر الأول ففي الأصل التاسع من الفصل الأول من باب كشف السّر الكلّي من مصباح الأنس في أن النفس الرحماني بأي اعتبار يسمّىٰ عماء، وفي خواصّ العماء (ص ١٦٤ ط ١) وكان الفصل الأول للتمهيد الجملي منه في تحقيق حقيقة العماء، وبيان اختلاف كلمات القوم فيها. (ص ٧٤ ـ ط ١) فإن شئت فراجع الموضعين.

وتارة يطلقونه علىٰ مرتبة الإنسان الكامل ففي أواخر الفصل الأول من شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم في ذيل العنوان المترجم بقوله: «إشارة إلىٰ بعض المراتب الكلّية»، أن مرتبة الإنسـان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية

بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلّيها وجزإيّها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الأسماء الّتي هي الأعيان والحقائق إلىٰ كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمّىٰ مرتبة الربوبية، وإذا أُخذت لا بشرط شيءٍ ولا بشرط لا شيء فهي المسمّاة بالهوية السارية في جميع الموجودات.

اشارة إلىٰ حال الوجوب والإمكان:

إعلم أنّ هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهيّة والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية، وأما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية *فلا وجوب بالغير حتىٰ يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات اذ كل ما

والجزئية، ومراتب الطبيعة إلىٰ آخر تنزّلات الوجود، وتسمّىٰ بالمرتبة العمائية أيضاً، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلّا بالربوبية والمربوبية، لذلك صار خليفة الله. (ص ١١ ـ ط ١ من الحجري).

والشيخ الأكبر قال في الفصّ الهودي من فصوص الحكم: إن العماء أول التحديدات. وقال القيصري في الشرح: إنما كان العماء أول التحديدات لأنه لغة عبارة عن الضباب. وفي اصطلاح أهل الله عبارة عن أول تعيّن ظهر الحق بحسب اسمه الجامع الإلهي وكلاهما محدودان. وهذه المرتبة هي مرتبة الإنسان الكامل فإنه أول ما تعيّن ظهر بالصورة المحمدية، ثم فصّلها فخلق منها أعيان العالم علماً وخارجاً. (ص ٢٥٤ ـ ط ١).

والغماء بالغين المعجمة دون العماء بالمهملة رتبةً، ويجيء كلامنا في الغماء أيضاً. وإن شئت فراجع موضعين من مصباح الأنس في بيان الفرق بين العماء والغماء (ط ١ من الرحلي ـ ص ١٢٨ وص١٥٢).

قوله: «التي هي الأعيان والحقائق...» التي صفة للمظاهر. وقوله: «فهي المسماة بالهويّة السارية...» الهوية السارية هي الرق المنشور أي الصادر الأوّل. وإن شئت قلت: حقيقة الوجود هي الظاهرة بذاتها في ذاتها لذاتها وهذا مقام الوجوب، أو في ملابس الأسماء والأعيان بفيضها المنبسط وهذا كما في الممكنات.

* قوله: «فلا وجوب بالغير...» وذلك لأن أثر الشيء ليس شيئاً في قباله فضلاً عن كونه مغايراً له، ومبايناً له بل فعله مناسب له بالظلّية. وبالجملة أن الموجودات المعلولة ليست أشياء في

هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات، وقد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته. وبالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه.

*إشارة إلىٰ حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة:

اعلم أنّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لها، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الأعراض، ويجمعها الوجود إذ هو المتجلّي بصورة كل منهما. والجواهر كلّها متّحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه الّتي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات الّتي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي أفلاطون في المثل النورية، وكل عقل انما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلىٰ مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم أخفىٰ جوهراً وأنقص ذاتاً من غيره، فظل العقل الّذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة المأخوذ عنها المعنى الجنسي الّذي يكون في الذهن جنس الجواهر، وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها، كما أنّ

قبال العلّة فضلاً عن تباينها تبايناً عزليّاً من حيث سنخ الوجود الصرف بخلاف الماهيّة.

* قوله: «إشارة إلىٰ حال الجوهر والعرض...» جملة الأمر أن المراد من الجوهر في اصطلاح أهل الله هو النَّفَس الرحماني المعبّر بالصادر الأول والأسماء الحسنى الأخرىٰ التي تقدم ذكرها في تعليقة آنفاً. والعرض ما تعيّن منه وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية، فالجوهر واحد، والأعراض غير متناهيّة. قوله علت كلماته: «ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم» (لقمان ـ ٢٧).

وتفصيل البحث عن الجوهر والعرض علىٰ هذه الطريقة يطلب في الفصل الرابع من فصول مقدمات شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم، والمصنّف نقل نبذة من ذلك الفصل كما تقدمت الإشارة إليه.

الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحيقية، ألا ترىٰ كما أنّ الـذات الإلهية لا تزال محتجبة بالصفات فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفاً بالعوارض من الفصُول وغيرها. وكما أنّ الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن، أو مبدأ من مبادئها الخارجية من الصور المنوعة *في الخارج إليه يصير جوهراً خاصّاً يكون علىٰ رأيهم مظهراً لاسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان مّا أو مكان مّا يصير جوهراً جزئيـاً كالشخص وكما أنه من اجتماع الأسماء الكلية علىٰ نحو له جهـة وحدانية تتولد أسماء أخر مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة علىٰ هيأة وحدانية تتولد جواهر أخر مركبة منها تركيباً طبيعياً له صورة طبيعية، وكما أنّ الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض *وكما أنّ الأُمهات من الأسماء منحصرة كذلك

* قوله: «في الخارج إليه...» ضمير إليه راجع إلى الجوهر، والظرف متعلق بالانضمام. وقوله: «تتولد جواهر أخر...» كتولّد الأرواح من العناصر والعقول والنفوس. وقوله: «وكما أن الأسماء بعضها محيط...» والاسم المحيط بالنسبة إلى الاسم المحاط أعظم. وتفصيل البحث عن الاسم الأعظم يطلب في المقام الثالث من الفصل الثاني للتمهيد الجملي من مصباح الأنس (ط ١ ـ ١١٧ ـ ١١٥)، وفي النكتة ٤٧٩ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

* قوله: «وكما أن الأُمّهات من الأسماء...» الصفات المسمّاة بالأئمة السبعة هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. والأسماء المشتقّة منها هي الأمّهات من الأسماء الإلهية، وتقال لها الأئمة السبعة وهي الحي والعالم والمريد والقادر والسامع والبصير والمتكلّم. والحيّ هو إمام الأئمة.

والبحث عن كيفية ترتّب الأئمة السبعة من الأسماء الإلهية يطلب في الأصل الأول من الفصل الأول من باب كشف السرّ الكلّي من مصباح الأنس (ط ١ من الرحلي ـ ص١٣١). وشرح الأسماء الأئمة يطلب في الفصل الثاني من فصول مقدمة شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم (ط ١ ـ ص ١٤).

ثم قال القيصري: «والأسماء أيضاً تنقسم بنوع من القسمة إلىٰ أربعة أسماء هي الأُمّهات

أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة. وكما أنّ الفروع من الأسماء الإلٰهية غير متناهيّة كذلك الأشخاص المادية أيضاً غير متناهيّة، وتسمىٰ هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في إصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والمادة الكلية وما تعين منها، وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلٰهية. ولما كانت التجليات الالهية شؤوناتها المظهرة للصفات متكثرةً بحكم كل يوم هو في شأن صارت الأعراض متكثرة غير متناهيّة وإن كانت الامهات منها متناهيّة. وهذا التحقيق ينبهك علىٰ أنّ الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض، وإن كانت بسيطة

وهي الأول والآخر والظاهر والباطن، ويجمعها الاسم الجامع وهو الله والرحمٰن. قال تعالىٰ: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن ايّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنىٰ» أي فلكل منها الأسماء الحسنى الداخلة تحت حيطتها. فكل اسم يكون مظهره ازليّاً وابديّاً فأزليّته من الاسم الأول وأبديّته من الاسم الآخر، وظهوره من الاسم الظاهر وبطونه من الاسم الباطن. فالأسماء المتعلقة بالإبداء والإيجاد داخلة في الأول، والمتعلقة بالإعادة والجزاء داخلة في الآخر. وما يتعلق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن. والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور والبطون والأولية والآخرية».

إعلم أن الأسماء قد تنتهي إلىٰ «هو» كما في حديث الخضر عليه السّلام المروي في تفسير سورة الإخلاص من مجمع البيان للطبرسي. وقد تنتهي إلىٰ ذي الجلال والإكرام كما في آخر سورة الرحمٰن، وتارةً إلى الأول والآخر والظاهر والباطن كما في أول الحديد، وتارةً إلى الأئمة السبعة المذكورة، وتارةً إلىٰ تسعة وتسعين كما في حديث رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنّة، وتارةً إلى الألف كالجوشن الكبير، وتارةً إلى الواحد والألف، وتارةً إلىٰ أربعة آلاف كما روي عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ أن لله أربعة آلاف اسم ـ الحديث ـ (البحار ـ ط١ ـ ج٢ ـ ص ١٦٤)، وتارة إلىٰ «ولا يعلم جنود ربك إلّا هو» (المدثر ـ ٣١).

ثم اعلم ان أكثر الأسماء الإلٰهية ناشئة من الاسم الله وأصولها تسعة وتسعون اسماً فالجلالة أصل الأصول. وإذا جمع طرفا الجلالة وقسم المجموع علىٰ حروفها الأربعة وضرب الخارج من القسمة في عدد الجلالة ـ أعني ٦٦ ـ يبلغ ٩٩ عدد الأسماء الحسنىٰ لأن طرفي الجلالة ١ و ٥ ومجموعهما على الجمل الأبجدية ٦. فصورة العمل: (١ + ٥ = ٦ ÷ ٤ = ١٫٥ × ٦٦ = ٩٩).

الذات وحدانية الوجُود، وللجميع أيضاً اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المسمىٰ بحسب المفهوم، كما أنّ مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر، ومشتركة في معنى العرضية الزائدة وجوداتها علىٰ وجود الجوهر لأنّ كل ما في الوجود دليل وآية علىٰ ما في الغيب.

تثبيت وإحكام:

*إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء

---

* قوله: «إيّاك وأن تظن...» تحقيق في غاية الإتقان في تعاضد البرهان والعرفان، ثم استنتج من ما مهّد حكماً حكيماً جدّاً وهو قوله السامي: «فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي». ولنا رسالة قيّمة في هذا الحكم الحكيم بالفارسيّة منضدّة علىٰ مقدمة وعشرة فصول مسمّاة بـ «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائى ندارند» وقد طبعت غير مرّة. وترجمها بعض الفضلاء بالعربية وأجاد، وذلك المترجم مطبوع في مجلّة العلوم الإنسانية باسم: «لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كل منها عن الآخر». ونكتفي هاهنا بالإشارة إلىٰ ما في الرسالة علىٰ ما يلي:

المقدمة: لمحة عن منزلة علم الميزان.

الفصل الأول: في أن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ كرّم أرسطو لأنّه دلّ النّاس علىٰ وحدة الصانع بالبرهان علىٰ وحدة الصنع.

الفصل الثاني: في ابتناء القرآن والعرفان على البرهان.

الفصل الثالث: في أن المجتمع الإنساني لا يستغني عن المنطق والبرهان.

الفصل الرابع: في أن الدين الإلهي والفلسفة الإلهية واحد.

الفصل الخامس: في أن اساس العين والعلم على التثليث.

الفصل السادس: في معرفة النفس ببيان الشارع والعارف والحكيم.

الفصل السابع: في أن عدداً قليلاً من كبار رجال الدين والعلم أقاموا المعارف العرفانية الشريفة على البرهان.

الفصل الثامن: في استخراج موازين المنطق الخمسة من القرآن الكريم، وفي أن أقوال النبيّ كلّها رمز يطفح بالمعقول.

الفصل التاسع: في التوهّم بذمّ أهل العرفان وغيرهم للمنطق والفلسفة والجواب عنه.

الفصل العاشر: في بيان طرق تحصيل المعارف.

واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية من البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصّحيحة البرهانية، والمقدمات الحقة الحكمية ناشئ عن قصُور الناظرين، وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء الّتي يكون لها سبب إذ السبب برهان علىٰ ذي السبب، وقد تقرر عندهم أنّ علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة؟ وما وقع في كلام بعض منهم إن تكذّبهم بالبرهان فقد كذّبوك بالمشاهدة معناه إن تكذّبهم بما سميت بُرهاناً وإلّا فالبُرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي، فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها، ولذلك لا نتحاشىٰ عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها، وإن أردت الاطلاع علىٰ حقيقة ما ذكرنا، وتشوقت أن تبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم أنها تخالف مقتضى البرهان، لتقيس عليه غيره ولا يسوء ظنك بأرباب الحقائق.

*واعلم أنّ الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجلٍّ من التجليات، والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء، وكون الصفات

ولعمري أن هذه الرسالة فريدة في موضوعها، وهي من غرر الرسائل الحكمية جداً. والله سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

* قوله: «واعلم أن الاسم عندهم...» هذه العبارات والمطالب كلّها منقولة من الفصل الثاني من فصول مقدمة شرح العلامة القيصري علىٰ فصوص الحكم (ط١ ـ ص١٣).

إعلم أنّ الاسم العرفاني هو الاسم القرآني، وإذا عرفت معنى الاسم الحقيقيّ عرفت سرّ نحو الأثر المأثور عن إمام الموحدين عليّ عليه السّلام: «ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمٰن الرحيم» ونحوه من الآثار المروية الأخرىٰ.

عنـد الحكـماء عين ذاته تعالىٰ لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فإنّ معنىٰ عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالىٰ في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً إلىٰ عروض هيأة وجودية كما في حمل الأبيـض على الجسم ولا إلىٰ معنى سلبي كحمل الأعمىٰ على الإنسان، أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضُوع، أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود علىٰ ماهيّات الممكنات، وهؤلاء العرفاءُ أيضاً قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنىٰ، لكن لا ريب لأحد أنّ مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنىٰ، لا أقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه. *ومن هاهنا يعلم أنّ كون الاسم عين المسمىٰ أو غيره يرجع إلىٰ هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود، واعتبار المفهوم والمعنىٰ ولا يذهب عليك أنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنىٰ غير ذاته المقدّسة إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهة الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالىٰ ذاته عن علوق شيء من هذه المعاني علواً كبيراً، وذلك لما علمت مراراً أنّ الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة في نحو من أنحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان، وكذا اللا مجعولية واللا مفاضية انما يتحققان في حقيقة الوجُود لا في المعاني الكلية، فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللا مجعولية، فأسماء الله تعالىٰ غير مجعولة ولا لا مجعولة. فلا يلزم من تعدّدها

---

* قولـه: «ومن هاهنا يعلم أن كون...» أي الاسم باعتبار الهوية والوجود عين المسمّىٰ، وباعتبار المفهوم والمعنىٰ والحدّ غيره. قوله: «وذلك لما علمت مراراً...» إشارة إلىٰ قوله: «لا يلزم من كون...» أي عدم اللزوم لما علمت مراراً... الخ. وقوله: «فهي كما أنها...» أي فتلك المعاني كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللا مجعولية، فأسماء الله تعالىٰ غير مجعولة ولا لا مجعولة نظير الماهيّة في الممكن.

علىٰ هذا النحو العقلي لا الإمكان، ولا التعدد في الوجود، ولا في الوجوب، ولا التركيب، ولا الانفعال في الذات، ولا الكثرة في جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ سبب تعدّد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير، وإذ ليس فليس وإن تعددت معاني الصفات الّتي مصداقها ذات أحـدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر. فقد تحقق بنور البرهان والعيان أنّ الـذات الإلٰهية مشـتركـة بين الأسماء الحسنىٰ كلّها، والتكثر فيها حسب تكثر الصفات، وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية الّتي *هي مفاتيح الغيب، وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالىٰ لأنها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها علىٰ نحو بسيط غاية البساطة، لأنّ الذات الأحدية والهوية الوجودية السابقة علىٰ جميع الهـويات الـوجـودية مع بسـطاتها تتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية تتعين بها شؤون الحق وتجلياته وقد مر مراراً أنها ليست بموجودات عينية ولا تدخل في الوجود الأحدي أصلاً فهي ثابتة في العقل معدومة في العين، ولها الأحكام والآثار بوجه عرضي، لأنا قد ذكرنا أنّ الأثر في الحقيقة لا يكون إلّا

---

* قوله: «هي مفاتيح الغيب...» المفاتيح جمع المفتاح كالمصابيح والمصباح. وقوله سبحانه: «وعنده مفاتح الغيب...» جمع المَفتح بفتح الميم كالمخزن والمخازن في اللفظ والمعنىٰ، والمخزن والخزانة معنى واحد. قال عزّ من قائل: «وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم» (الحجر ٢١). أو جمع المِفتح بكسر الميم وهو المفتاح أيضاً اسما آلة من الفتح. وفي الفص العزيزي من فصوص الحكم في البحث عن المفاتيح: «إعلم أنه لا تسمىٰ مفاتيح إلّا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء (ص ٣٠٦ ـ شرح القيصري ـ ط١). وقوله سبحانه: عنده مفاتح الغيب، الغيب هو مرتبة الذات البحتة ترشدك الكناية في عنده. فالمفاتح حاكية بأنه تعالىٰ شأنه كل يوم هو في شأن ويداه مبسوطتان بالرحمة وهو دائم الفضل على البرية. قوله: «انها ليست بموجودات عينية» أي بل موجودات بوجود الحق تعالىٰ شأنه، ولا تدخل في الوجود الأحدي بأن تكون أجزاء له. وقوله: «لكنّ كثرتها العقلية تؤدي...» وذلك لأنّ الوجود كلّما كان أقوىٰ كان انتزاع المعاني الكلية عنه أكثر. وقوله: «وفيضه الأقدس...» قد تقدّم كلامنا في معنى الفيضين الأقدس والمقدّس في آخر المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ، بل أشرنا إلىٰ معنى الفيضين في الفصل المقدم أيضاً.

للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلىٰ كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلىٰ وحدة حقيقية في الكل، والتكثر بوجه يرجع إلى التكثر في العلم الذاتي لأنّ علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة أحديّته، ثم الجُود الإلٰهي وفيضه الأقدس اقتضىٰ ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعيناً في حضرته العلمية ثم العينية علىٰ طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه.

فصل (٢٧)

*في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية

إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلىٰ مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية انّ هويات الممكنات أُمور اعتبارية

* قوله: «في إثبات التكثر في الحقائق...» يريد أن التوحيد الصمدي لا ينافي كثرة الحقائق الإمكانية، بل الربّ المطلق بلا مظاهر ممّا يتفوّه به من لا دراية له بالتوحيد الصمدي، وقد قال إمام الموحّدين أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في خطبة: «فسبحانك ملأت كل شيء وباينت كل شيء فأنت الذي لا يفقدك شيء» رواه المسعودي في إثبات الوصيّة. (ص ٩٦ ـ ط١ من الحجري). والمتقشّف بمعزل عن حقيقة التوحيد القرآني الصمدي والحق في ذلك ما قاله الفيض القاشي في ديوانه:

پخته نخواهند شد گر همه آتش شود
خامى اين زاهدان مى نپذيرد علاج
فيض تو خود را بسوز چشم زمردم بدوز
خوى بد مردمان مى نپذيرد علاج

ثم نحن تصدّينا لتحرير هذا المطلب المنظور في هذا الفصل في رسالتنا في «لقاء الله» المطبوعة مع سبع رسائل أخرىٰ باسم «ثمان رسائل عربية» مزداناً بالإشارات القرآنيّة وغرر الروايات التوحيدية. قوله سبحانه: «وما يعقلها إلّا العالمون» (العنكبوت ٤٣)، «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» (النور ٤٠)، «فأمّا الزبد فيذهب جفاءً وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» (الرعد ١٧). قوله: «وحدة شخصيّة» أي وحدة شخصية إطلاقية صمدية.

محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصّل لها إلّا بحسب الاعتبار حتىٰ أنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهةً وقدراً وآثارها المتفننة. وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم الّتي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخّصاً وهويّة وعدداً والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً. ثم إنّ لكل منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلّا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟ وما يتراءىٰ من ظواهر كلمات الصوفية أنّ الممكنات امور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه أنّ كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات * في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أُخرىٰ بها تتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً كمالاً ونقصاً، فإنّ ممكنية الممكن انما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الّذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية، وتعينات ذهنية هي

* قوله: «في الوجود المطلق» أي الوجود المطلق الذي هو طارد للعدم ومنشأ للآثار ومقابل للمفهوم.

* المسماة بالماهيّات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصُور، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة:

الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلىٰ تينك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن، واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

والثاني: ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصّص بمرتبة من المراتب وحدّ من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية، يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق وان اتصف بها مطلقاً لا بشرط الاطلاق ولا بشرط اللا إطلاق، ولكونه عين المرتبة

---

* قوله: «هي المسمّاة بالماهيّات...» الماهيّات في اصطلاح الفلسفة، والأعيان الثابتة في اصطلاح العرفان. وقوله: «من جهة مطلق الوجود» أي مطلق الوجود المقابل للمفهوم. وقوله: «والثاني ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً...» لا بأن يكون الإطلاق قيداً له لأن الإطلاق قيد للوجود العام الذي هو الصادر الأول وأما مطلق الوجود الأحدي في كل متعيّن فانما هو علىٰ إطلاقه في نفسه وعلىٰ أحديته وكونه هوهو. وراجع في ذلك المقام الخامس من الفصل الأول للتمهيد الجملي من مصباح الأنس حيث يقول: «انّ الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيّده بنسبة العموم...» (ص ٧٠ ط ١ من الرحلي). وقوله: «يوجد مع الهوية...» أي يوجد مع الهوية الواجبية بنحو العينية وعدم الاحتياج إلىٰ لحاظ التجريد عن التعيّن، وأما مع الهوّيات الإمكانية فبنحو الشوب وتحتاج صرافته إلى التجريد. وقوله: «في مطلق الوجود بشرط الإطلاق...» أي بشرط الإطلاق عن كل قيد حتى الإطلاق عن هذا القيد أي الإطلاق كما دريت، وهو الوجود البحت الذي للواجب. وإن اتصف مطلق الوجود بشرط الإطلاق بها أي بالزوال والقصور والتغير والتجدد مطلقاً لا بشرط الإطلاق الذي للواجب، واللا اطلاق الذي في الممكن. وقوله: «وما حكم...» مبتدأ، وقوله: «هو هذا المطلق خبره. وهذا المطلق إشارة إلىٰ قوله مطلقاً لا بشرط الإطلاق واللا اطلاق. وقوله: «وانبساطه علىٰ جهة الكلية» أي الكلية المفهومية. وقوله: «لكونه جزئياً...» تعليل لقوله: «ليس شموله...».

الأحـدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء الّذي ليس شموله وانبساطه علىٰ جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة.

والثالث: ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الّذي هو اعتباري محض، وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه، لأنّ التحليل لم يُبق بعد إفراز سنخ الوجود عن الممكن أمـراً متحققاً في الواقع إلّا بمجرد الانتزاع الذهني. فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو *حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية. فالمتعددات يصدق عليها أنها موجودات حقيقية ولكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فمـوجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري. ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصـد لغمـوضـه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان، ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنه مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح، ويبطل به علم الحكمة وخصُوصاً فنّ المفارقات الّذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس، والصور والأجرام، وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيّات. *وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أنّ أحكام العقل باطلة عند طور وراء

---

* قوله: «هو حقيقة الوجود المنبسط...» الوجود المنبسط هو ظلّ الله الممدود المعبّر بالنَّفس الرحماني والصادر الأول، والله من ورائهم محيط. ومّما أشرنا إليه تنبّهت أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها. والحكماء في قولهم هذا أعني أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها، وقولهم بالكثرة في الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالىٰ: «والله بكل شيء عليم»، وقوله: «لا يعزب عنه مثقال ذرّة» وأمثالها. وفي قولهم بالوحدة في الكثرة أشاروا إلىٰ أن الوجودات روابط محضة وفقراء صرفة إليه ذاتاً وصفة وفعلاً كما قال تعالىٰ: «أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني».

* قوله: «وما أشدّ سخافة قول من اعتذر...» هذا المعتذر سمع شيئاً ولم يصل إلى المراد ولم يدرك معنى الكلام. وذلك لأن معنى العقل في كلامهم مثلاً: «هذا طور وراء طور العقل» هو العقل النظري أي الفكر على اصطلاح علم الميزان الذي يستنبط المجهول من المعلوم هو جار في ماله

....

حدّ من الجنس والفصل، وأما البسائط كالوجود مثلاً فالعلم بها طور فوق طور العقل النظري وذلك العلم حاصل بالمشاهدة الحضورية. ومقام المشاهدة هو فوق طور العقل النظري، وكذلك بعض البسائط توجد لها لوازم يوصِلُ الذّهنَ تصورُها إلىٰ حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود كما نصّ به الشيخ في الحكمة المشرقية، وسيأتي في الفصل السابع من الموقف الأول من الإلهيات أن حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري. لا أنّ العقل الذي به تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات أحكامه باطلة كما توهم المعتذر المسكين ولنا خوض عظيم في هذا المقصد الأقصىٰ والمرصد الأسنىٰ في رسالتنا الفريدة القيّمة الموسومة بـ «لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كل منها عن الآخر» وقد تقدّم ذكرها في تعليقات الفصل المقدم. فراجع تلك الرسالة خصوصاً الفصل العاشر منها. ثم إن لنا كلمة من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» يناسب نقلها في المقام، وهي ما يأتي:

كلمه ـ مركب را از راه تحصيل معرفت به اجزايش خواه ماده و صورت خارجي و خواه ذهني مى‌توان شناخت، آمّا بسائط را به چه نحو بايد شناخت؟. وانگهى اگر بسائط را به لوازم آنها مى‌شود شناخت جواهر مفارقه كه عارى از لوازم اند به چه نحو شناخته مى‌شوند؟ و به خصوص اول تعالى چگونه شناخته مى‌شود؟. و آيا همه شناختها منحصر به طريق معرّف و حجّت منطقى‌اند، و يا از طريق ديگر نيز مثلاً شهود يعنى مشاهده اشراقيه مى‌شود حقائق را شناخت؟ و ديگر اين كه همان‌گونه كه تحصيل مجهول مطلق معنى ندارد خطاب به مجهول مطلق نيز چنين است، و ما حق سبحانه را چگونه خطاب مى‌كنيم؟. علاوه اين كه علم ما به اعيان جواهر أعنى به خود جوهر چگونه است؟ زيرا آنچه را كه در خارج مى‌بينيم و يا به قواى ديگر حواس ادراك مى‌كنيم همه اعراض‌اند، پس چگونه علم به جوهر تحصيل مى‌كنيم؟ در حلّ اين مسائل به اشارات ذيل بايد توجّه داشت:

الف ـ وجود مساوق با حق و متن أعيانست بدان نحو كه در رساله «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» و در رساله «أنّه الحق» بيان كرده‌ايم، لذا هر موجودى به اندازه حظ وجودى خود جدولى از بحر بيكران وجود است، و آنچه را كه مى‌يابد از اين جدول مى‌يابد، فافهم.

ب ـ در ذات انسان قوانى نهفته‌اند بمنزلت روزنه‌ها و راهها بسوى واقع‌اند، وإن شئت قلت: روابط انسان بحقائق خارجى‌اند كه بدانها بخارج دست مى‌يابد. علامه قيصرى در شرح فص عيسوى فصوص الحكم فرمايد: إنّ المُدرِك لا يُدرِك شيئاً مّا كان إلاّ بما منه فيه (ط١ ـ ايران ـ ص ٣٢٨). يعنى مدرِك چيزى را ادراك نمى‌كند مگر بواسطه و سبب آن قوّه و منّه‌اى

که در اوست، لا جرم باید بین این واسطه و رابطه با شیئ خارجی که مُدرَك این مُدرِك است سنخیّت و جنسیّتی بوده باشد و گر نه لازم‌آید که قانون اعداد و علّیت لغو باشد و ابن سخنی سخت استوار است. و استوارتر و مهمتر از آن فرموده امام ثامن الحجج علی بن موسی الرضا ـ علیهم آلاف التحیّة والثناء است ـ در توحید صدوق روایت شده است: «قد علم أولو الألباب أنّ ما هنالك لا يعلم إلاّ بما هاهنا».

ج ـ أصل في الحكمة وهو أن تعريف البسائط باللوازم القريبة في الكمال كتعريف المركبات بذكر مقوّماتها فإنّ التعريف البالغ هو ما يحصل في النفس حاق الحقيقة فلو كان المطلوب بسيطاً وعرف باللوازم القريبة حصل في النفس ذلك فيكون التعريف باللوازم القريبة موصلاً للذهن إلىٰ حاقّ الحقيقة ويصير في هذا الباب كتعريف المركبات بالمقوّمات. (تفسير سورة التوحيد شيخ رئيس).

وبه همين مفاد در حكمت مشرقية فرموده است: «إن الأشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول، وبعض البسائط توجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصوّرُها إلىٰ حاق الملزومات، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود» (فصل ٢٤ نمط ٤ شرح خواجه طوسی بر اشارات، و نیز در فصل اوّل باب ١١ نفس اسفار ـ ج ٤ ـ ط ١ ـ ص ١٤٨).

ونیز شیخ در تعلیقات گوید: «الوقوف علىٰ حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواصّ واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علىٰ حقيقته...» (التعليقات ـ ط مصر ـ ص ٣٤).

ونیز در تعلیقات گوید: «الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته...» (ص ١٣٧).

وبه همين مفاد علامة قيصرى در شرح فص موسوى فصوص الحكم گويد: «تعريف البسائط لا يكون إلاّ بلوازمه البيّنة» (ط١ ـ ايران ـ ص ٤٦١).

د ـ شیخ عارف محیی الدین عربی گوید:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتمو فيه

هـ ـ قال الشيخ ابن سينا: «حدّ الأشياء عسير»، وقال الشيخ أبو البركات: «حدّ الأشياء يسير»، فوفّقوا بينها بأن مراد الأول الحقيقي، ومراد الثاني الاسمي.

و ـ صاحب اسفار فرموده است: «حقيقة الوجود هي عين الهوّية الشخصيّة لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلاّ بنحو الشهود الحضوري» (اسفار ـ ط١ رحلي ـ ج ٣ ـ ص ١٧).

طور العقـل كما أنّ أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أنّ مقتضى البُرهان الصّحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم ربما تكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار، وعدم مهاجرتها إلىٰ عالم الأسرار، لا أنّ شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بأنّ العقل حاكم، كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً، إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة، وجبلة العقل الّذي هو كلمة من كلمات الله تعالىٰ الّتي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية.

قال الشيخ الفاضل الغزالي: إعلم أنه *لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنىٰ أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسّ من أن يخاطب فيترك وجهله.

وقـال عين القضـاة الهمـداني في الـزبدة: إعلم أنّ العقل ميزان صحيح،

ز ـ فيلسوف عرب يعقوب بن اسحاق كندى گويد: «إذا كانت العلة الأولىٰ متصلةً بنا لفيضها علينا وكنا غير متصلين بها إلّا من جهتها فقد يمكن فينا ملاحظتها علىٰ قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطتها بنا إلىٰ قدر ملاحظتنا لها لأنها أغرز وأوفر رأشدّ استغراقاً» (الأسفار ـ ط ١ ـ ج ١ ـ ص ٢٦).

* قوله: «لا يجوز في طور الولاية...» أي الولاية التكوينيّة التي هي الكمال الأخير الحقيقي للإنسان والغرض الأخير من تشريع الشريعة الحقة الإلهية، فافهم. ورسالتنا الموسومة بـ «الولاية التكوينية» لها شأن من المقام جداً، وقد طبعت غير مرة. وقوله: «فيترك وجهله» الواو بمعنىٰ مع.

قوله: «وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة...» زبدة الحقائق مائة فصل، والعبارة المنقولة في الفصل السابع والتسعين منه المترجم بقوله: «العقل ضمن إمكانيته ميزان صحيح. (ص ٩٨ ط ١ ـ جامعة طهران).

وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، وهو عادل لا يتصور منه جور، فقد ظهر من كلام هٰذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته. فالحق انّ من له قدم راسخ في التصوف والعرفان *لا ينفي وجود الممكنات رأساً.

ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلاث في التوحيد حيث قال: والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرىٰ في الوجود إلّا واحداً، *وهو مشاهدة

* قولـه: «لا ينفي وجـود الممكنـات رأساً» سيأتي الفصل الثلاثون من هذه المرحلة في التنصيص علىٰ عدميّة الممكنات بحسب أعيان ماهيّاتها، فتبصّر.

* قوله: «وهو مشاهدة الصديقين...» كما قال إمامهم في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتىٰ يكون هو المظهر لك متىٰ غبت حتىٰ تحتاج إلىٰ دليل يدّل عليك ومتىٰ بعدت حتىٰ تكون الآثار هي التي توصل إليك». ولقد حرّرنا برهان الصدّيقين في رسالتنا الفارسيّة «وحدت از ديدگاه عارف وحكيم». (ص ١١٥ ـ ط١) واعلم أنّ ذلك البرهان يرى الوحدة في عين الكثرة، والواحد في الكثير والكثير في الواحد ولا ينفي وجود الممكنات رأساً بل يثبته. وقوله: «لا يرىٰ نفسه أيضاً» كما قال رسول الله ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل» ولا يخفىٰ عليك أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم فيشمل قوله: «ولا نبيّ مرسل» نفسه أيضاً، ولذا قال صاحب الإحياء لأنه من حيث لا يرىٰ إلّا واحداً لا يرىٰ نفسه أيضاً.

وعليك بما في مصباح الأنس في مراتب التوحيد من أن العامة يرون التوحيد وهو ستة وثلاثون مقاماً كلياً كما نطق به القرآن في مواضع فيها ذكر لا إله إلّا الله. وأما الخاصّة فيرون الوحدة وليس فيها كثرة الموحِّد والموحَّد والتوحيد إلّا عقلاً. وأما خاصة الخاصّة فيرون الوحدة في الكثرة ولا غيريّة بينهما. وخلاصة خاصة الخاصّة يرون الكثرة في الوحدة. وصفاء خلاصة خاصة الخاصة يجمعون بين الشهودين في الشاهد والمشهود، وهم في هذا الشهود الجمعي علىٰ طبقات: فكامل له الجمع. وأكمل منه شهوداً أن يرى الكثرة في الوحدة عينها، ويرى الوحدة في الكثرة عينها شهوداً جمعيّاً أحديّاً ويشهدون أنّ العين الأحدية جامعة بين الشهودين في الشاهد والمشهود. وأكمل وأعلىٰ أن يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينهما. وهؤلاء

الصديقين، ويسمّيه الصّوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرىٰ إلّا واحداً لا يرىٰ نفسه أيضاً وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنىٰ أنه فني عن رؤية نفسه والخلق.

فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلّا واحداً *وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحداً؟

فاعلم أنّ هذا غاية علوم المُكاشفات وأنّ الموجود الحقيقي واحد، وأنّ الكثرة فيه في حق من يفرّق نظرَه، والموحد لا تفرّق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا تسطر في كتاب. نعم ذكر ما يُكسّر سورةَ استبعادك ممكن وهو أنّ الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً، وهـذا كما أنّ الإنسان كثـير إذا نظر إلىٰ روحـه وجسده وسائر أعضائه، وهو باعتبار آخر

هم صفوة صفاء خلاصة خاصة الخاصّة. جعلنا الله وإيّاك منهم إنه عليم خبير. (مصباح الأنس ـ ط ١ من الرحلي ـ ص ١٩٥).

* قوله: «وهو يشاهد السماء والأرض...» وقد أجاد الشيخ العارف السعدي في هذا المعنىٰ بقوله:

ره عقـل جز پيچ بر پيچ نيسـت	بر عاشـقـان جز خدا هيچ نيسـت
توان گفـتن اين با حقيقت شنـاس	ولى خورده گيرنـد اهـل قياس
كه پس آسـمان و زمـين چيسـتنـد	بنـى آدم و دام و دد كيسـتنـد
پسنـديده پرسيدى اى هوشمنـد	بگـويم جوابـت گر آيد پسـنـد
كه هامـون و دريا و كوه و فلك	پرى و آدمـيزاد و ديو و ملك
همه هر چه هستنـد از آن كمـترنـد	كه با هسـتـيش نام هسـتـى برنـد
چو سلطان عزّت علم بركشـد	جهـان سر به جيب عدم دركشـد

قولـه: «لا تفـرّق نظره رؤية...» قدّم مفعـول الفعـل علىٰ فاعله. وقوله: «وأسرار علوم المكاشفات...» وفي قصيدة ينبوع الحياة:

وكـيـف أبـوح ما بسـرّي وإنّـما	لسـان الحـروف الراقـيات بمُكنـةِ
وأنّـىٰ لك الخـبرُ بحـالي وإنّـما	ترىٰ جُذّتي لسـتَ ترىٰ ما بلُجّـتـي

ومشـاهدة اخرىٰ واحد إذ نقول إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الانسانية واحـد، وكم من شخص يشـاهـد إنساناً ولا تخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحـه وجسـده، والفـرق بينهـما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرّقه، وكـذلك كلُّ ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، بَعضه أشد كثرة من بعض. ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة علىٰ كيفية مصير الكثرة في حكم مشاهدة واحدة.وتستبين بهذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه، وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه بقدر قوة ايمانك، وإن لم يكن ما آمنتَ به صفتَك، كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها، وإن لم تكن نبيّاً، وهذه المشاهدة الّتي لا يظهر فيها إلّا الواحد الحق سبحانه تارة تدوم، وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر، والدوام نادر عزيز جدّاً انتهىٰ كلامه.

وقال في موضع آخر من كتاب الأحياء: وأما من قويت بصيرته ولم تضعف مُنّته فإنه في حال اعتدال أمره لا يرىٰ إلّا الله، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلّا الله تعالىٰ وأفعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له، فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الّذي به وجود الأفعال كلّها، ومن هذا حاله فلا ينظر في شيءٍ من الأفعال إلّا ويرىٰ فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع، فلا يكون نظره مجاوزاً له إلىٰ غيره، *كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأىٰ فيه الشاعر والمصنف

---

* قولـه: «كمن نظر في شعـر إنسـان...» هاهنـا تعليقة للمصنف في بعض نسخ الأسفار المخطوطة عندنا وهي هذه: «والفرق بين هذا المثال وبين الممثل له أن لشعر الإنسان مثلًا حقيقةً، وله نحو من الوجود سوىٰ كونه شعراً، وكذا الخط له حقيقة في نفسه وموجودية مع قطع النظر عن كونه فعلًا للإنسان، بخلاف السماء والأرض فإنّ كون السماء سماءً أي تحقّقها هو بعينه كونها أثراً وفيضاً للحق تعالىٰ وليس لها في وجودها حيثية أخرىٰ تكون بتلك الحيثية غير مرتبطة به سبحانه

ورأىٰ آثاره من حيث إنها آثاره لا من حيث إنها حِبر وعفص وزاج مرقوم علىٰ بياض فلا يكون قد نظر إلىٰ غير المصنف، وكل العالم تَصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله وأحبّها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظراً إلّا في الله ولا عارفاً إلّا بالله، ولا محبّاً إلّا الله، بل لا ينظر إلىٰ نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله، فهذا الّذي يقال إنه فنيَ في التوحيد، وإنه فني عن نفسه، وإليه الإشارة بقوله من قال كنّا بنا ففنينا عنّا فبقينا بلا نحن، فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها *وقصُور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أنّ بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم، انتهىٰ كلامه.

وإنّما أوردنا كلام هذا البحر القَمقام الموسُوم عند الأنام بالامام وحجّة الإسلام ليكون تَليِيناً لقلوب السالكين مَسلك أهل الايمان، ودفعاً لما يتوهّمه بعض منهم أنّ هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع: أما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات، وأما الشرع فلأنّ مدار التكليف والوعد والوعيد علىٰ تعدّد مراتب الموجُودات وتخالف النشآت وإثبات الأفعال للعباد، ومعنى التوحيد أن لا موجود إلّا الله سُبحانه، وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير أنّ

إلّا بحسب اعتبار ذهني لا بحسب ما هو الواقع، فتدبّر فيه».

* قوله: «وقصور قدر العلماء بها...» القدر جمع القدرة كالغرفة والغرف. وقوله: «تليِيناً لقلوب...» وفي نسخة: «تأنِياً» وفي أخرىٰ: «ثانياً» من ثنى الشيء أي عطفه، وفي أُخرىٰ: «ثابتاً».

قوله: «يقال له مرتبة الواحدية» المراد بالواحدية هاهنا الفيض المقدس، لا المرتبة الواحدية المقابلة للأحدية الملحوظة في الذات من حيث الصور العلمية. وجملة الأمر إنما تعني من الأحدية الذات من حيث استهلاك الأسماء والصفات فيها، والواحدية قد تعني من حيث انكشاف الأسماء والصفات وتفصيلها في العلم، وقد تعني من حيث تفصيلها في العين وما في العين مظاهر ما في العلم، والواحدية في المقام هي بمعناها الأخير.

وبما تقدّم من بيان المصنف ـ قدّس سرّه الشريف ـ علمت أن وحدة الوجود لا تخالف العقل والشرع بل هو توحيد صمدي قرآني .

هذه وحدة تندرج فيها الكثرات وأنها وحدة جمعية إذا نظرت إلىٰ حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الّذي يقال له مرتبة الواحدية، وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البَحت الّذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته أصلاً فله أيضاً إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، تنبعث عنها الماهيّات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلّا أنّ منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلّا نفس ذلك الوجُود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه، وستسمع لهذا زيادة توضيح.

فصل (٢٨)

في كيفيّة سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصّة

*إعلم أنّ للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

أولاها: الوجود الصرف الّذي لا يتعلق وجوده بغيره، والوجود الّذي لا يتقيد بقيد وهو المسمىٰ عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الّذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك، إذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو علىٰ ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلّا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً مقيداً بتعين، ولا مطلقاً حتىٰ يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصُول والمشخصات، وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالىٰ عنه علواً كبيراً، وهذا الاطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته، وعدم التقيد والتجدد في وصف او اسم أو تعين أو غير ذلك حتىٰ عن هذه السلوبات باعتبار أنها أُمور اعتبارية عقلية.

---

* قوله: «إعلم أن للاشياء...» كان الأولىٰ أن يقال: إعلم أن للوجود ثلاث مراتب.

*المرتبة الثانية: الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدوابّ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الّذي ليس عمومه علىٰ سبيل الكلية بل علىٰ نحو آخر، فإنّ الوجود محض التحصّل والفعلية، والكلي سواء كان طبيعيّاً أو عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصّله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصّله ويوجده *وليست وحدته عددية أي مبدأ للأعداد فإنه حقيقة منبسطة علىٰ هياكل

---

* قوله: «المرتبة الثانية...» كان الصواب أن يجعل الوجود المنبسط المطلق في المرتبة الثانية، والوجود المقيّد في المرتبة الثالثة بعكس ما في الكتاب. قوله: «وهو الوجود المنبسط المطلق...» هذا الوجود هو أول ما ينشأ من الوجود الحق كما يبحث عنه في الفصل التالي. وقوله: «ليس علىٰ سبيل الكلية» أي الكلية المفهومية، بل عمومه علىٰ سبيل الكلي السعيّ لأنه رقّ منشور وجميع النقوش أي الكلمات النورية الوجودية من العقل الأول إلى الهيولى الأولىٰ منقوشة عليه.

* قوله: «وليست وحدته عددية...» لنا كلمة في كتابنا «ألف كلمة وكلمة» يناسب المقام نقلها وهي ما يأتي:

«كلمة ـ إطلاق واحد بالعدد بر حق تعالى بلكه بر صادر اوّل كه وجود منبسط مطلق است درست نيست. بلكه إطلاق واحد بالعدد بر مفارقات نيز خالى از دغدغه نيست.

شيخ رئيس ـ رحمة الله عليه ـ در اواسط فصل سوم مقاله هشتم إلهيّات شفا از واجب تعالى تعبير به واحد بالعدد كرده است بدين عبارت: «فقد بان من هذا وممّا سلف لنا شرحه أنّ واجب الوجود واحد بالعدد...» (ط١ رحلي ـ ٤٨٧).

بلكه حضرت امام سيّد الساجدين ـ صلوات الله عليه ـ در دعاى بيست و هشتم صحيفه فرموده است: «لك يا إلهي وحدانيةَ العدد...» وحدانية منصوب است و مفعول مطلق بدين صورت: «لك يا إلهي وحدانيّةَ العدد».

خواجه طوسى در شرح فصل يازدهم نمط پنجم اشارات شيخ رئيس در بيان قاعده «الواحد لايصدر عنه إلّا واحد» واحد بالعدد را بر صادر اوّل اطلاق كرده است، بدين عبارت: «يريد بيان انّ الواحد الحقيقي لايوجب من حيث هو واحد إلّا شيئاً واحداً بالعدد...».

معنى واحد بالعدد واحد به كمّ منفصل است كه گوئى يك و دو و سه وهكذا. مثلاً زمين يكى و آفتاب يكي و ملك يكى و خدا هم يكى. واحد بالعدد بدين معنى محدود و معدود است وليس

الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص، ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية، والجوهرية والعرضية، والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا أنضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم، وفلك الحياة، وعرش الرحمان، *والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي وليس كذلك، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيّات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلاّ على سبيل التمثيل والتشبيه، وبهذا يمتاز عن

بذاك وبذلك در حق او صادق است كه با صمد بودن بارى تعالى يعنى با وجود صمدى سازگار نيست زيرا كه هر چه محدود است معدود است و بالعكس. و به بيان امام اميرالمؤمنين على عليه الصلوة والسلام: «ومن حدّه فقد عدّه».

به قرينه عبارات ديگر شيخ در توحيد واجب تعالى، بايد مراد از واحد بالعدد واحد بالشخص يعنى واحد بالتعيّن و التشخّص بوده باشد، نه واحد عددى كم منفصل. چنان كه در فصل بعد آن در نفى ماهيّت از واجب تعالى بحث كرده است كه حق سبحانه عين انيّت است. و موجودى كه منزّه از ماهيّت است واحد عددى بر او صادق نيست زيرا كه واحد عددى را زوج تركيبى است، أمّا تشخّص و تعيّن بر او صادق است چنان كه شيخ در اوّل فصل هيجدهم نمط چهارم اشارات فرموده است: «واجب الوجود المتعين...».

در بيان فرموده امام سجّاد عليه السلام علاوه بر وجه مذكور وجوهى ديگر در رساله: «لقاء الله» آورده‌ايم بدانجا رجوع شود.

صدرالدين قونوى در «مفتاح غيب الجمع والتفصيل» نيكو گفته است كه: «قولنا وحدة للتنزيه والتفخيم لا للدّلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصوّر في الأذهان المحجوبة» (مصباح الأنس ـ ط١ رحلي ـ ص ٦٤). تمّت الكلمة.

* قوله: «والحق المخلوق به...» في الصّحف العرفانية يعبرون عن كل واحدة من الكلمات الوجودية بالحق المخلوق به. وقد اتخذوا هذا الاصطلاح من هذه الكريمة: «ما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق» (الأحقاف ٣).

الوجود الّذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلّا من قبل آثاره ولوازمه *ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مقربة من وجه مُبعّدة من وجوه.واعلم أنّ هذا الوجود كما ظهر مراراً *غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الّذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث. سيما المتأخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بَعد أن صوّر الوجود بالمعني الثالث ومثّله بالمادة بقوله: الوجود مادة الممكن والهيئة المُهَيِّئة له بحكمة الموجد العليم الحكيم علىٰ وفق ما كان في علمه مُهَيَّئَةً بهذه العبارة *والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان وبعده عن حضرة الوجود، واسْره في أيدي الكثرة، وقد سماه الشيخ العارف الصّمداني الرباني محيي الدين العربي الحاتمي ـ قدّس الله سرّه ـ في مواضع من كتبه نَفَس الرحمان *والهباءِ

---

* قوله: «ولهذا قيل نسبة...» بل من أسمائه في الصحف العرفانية الهيولى الأولى، والهيولى الكلية، والمادة الكلّية.

* قولـه: «غير الوجود الانتزاعي...» الوجود الإثباتي في قبال الوجود الحقيقي. والإثباتي مفهوم منتزع من الحقيقي. وقد تقدم اجماله في أواسط الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى، وتفصيله في أواسط الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

* قوله: «والعرض العام...» إمّا أن يعني بالعرض العام مفهوم الوجود، أي الوجود الإثباتي الانتزاعي وهو الضعف اللّاحق بالوجود المنبسط عند تقيده بقيد الإمكان وبُعده عن حضرة الوجود أي عند المبدإ تعالىٰ شأنه. وإما أن يعني بالعرض العام العالم الوجودي لما دريت في الإشارة الثالثة من الفصل السادس والعشرين من معنى الجوهر والعرض على الاصطلاح العرفاني وكأنّ الصواب هو الثاني، قال في شرحه للتوحيد: أراد بالعرض العالم الوجودي الذي بمعنى الموجود به النسبة. ووصفه بالضعف لأنه ضعيف الوجود كسائر المعاني النسبية وهو نسبة تلحق الماهيّة الممكنة عند حصولها في العقل دون العين، فتدبّر.

* قولـه: «والهباء...» الهباء أحد الأسماء للصادر الأول والشيخ بحث عن الهباء في الباب

والعنقاء.

رفع اشتباه:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أُطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لا شيء، لا هذا المعنى الأخير وإلّا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفىٰ. وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والحلول، واتصاف الحق الأول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات، فعلم أنّ التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفُضلاءِ من الإسلاميين باق على الوجه المقرّر بلا ريب بَعد الفرق بين مراتب الوجود علىٰ ما بيناه كما قيل:

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته
وليس يدريه إلّا من له البصر

وللإشارة إلىٰ هذه المراتب الثلاث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها *الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية: الوجود

السادس من الفتوحات المكية، وفيه لطائف بهيّة وحقائق أنيقة منها قوله: «فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلّا حقيقة محمّد (ص) المسمّاة بالعقل، وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين». ثم قد تقدم كلامنا في تعريف الشيخ ونقل قول المشائخ فيه في أوّل المبحث عن الوجود الذهني، فراجع.

وقوله: «أي الحقيقة بشرط لا شيء» أي بشرط لا شيء من القيود والتعينات.

* قوله: «الوجود العام العقلي» أي الوجود الانتزاعي الإثباتي. وقوله: «الوجود الحق...» العارف السمناني ذكر المراتب الثلاث علىٰ وفق ما في متن الخارج، بخلاف المصنّف فانه ذكر الوجود المطلق الذي هو فعله سبحانه في المرتبة الثالثة، والوجود المقيّد الذي هو أثره في المرتبة الثانية علىٰ خلاف ما في متن الخارج، ولذلك قلنا آنفاً: «كان الصواب أن يجعل الوجود المنبسط المطلق في المرتبة الثانية، والوجود المقيّد في المرتبة الثالثة بعكس ما في الكتاب.

ثم قال في الشواهد الربوبيّة: «مراده من الأثر ـ أي مراد العارف السمناني من قوله:

الحق هُو الله تعالىٰ، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره، وليس المراد من الوجود المطلق العامّ الانتزاعي بل الانبساطي.

وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي *في كتابه المسمّىٰ بمفتاح غَيب

والوجود المقيد أثره ـ نفس الماهيّات إذ هي بمنزلة القيود للوجودات الخاصّة وهي ليست بمجعولة إلّا بالعرض، ولهذا يقال لها الآثار دون الأفعال»، فتدبّر.

وبالجملة أن النفس الرحماني الذي هو وجود منبسط ورقّ منشور ونور مرشوش هو فعله سبحانه وذلك الفعل هو ظلّ الله الممدود، وكل واحدة من الكلمات الوجودية أعمّ من المفارق والمقارن أثره.

* قوله: «في كتابه المسمّىٰ بمفتاح غيب الجمع والتفصيل» ويذكر في أواخر الفصل الثلاثين الآتي هذا الكتاب باسم «مفتاح الغيب والوجود» فاعلم أن هذا الكتاب هو متن مصباح الأنس شرح العلامة الشهير بابن الفناري عليه. والعبارة المذكورة في الكتاب منقولة من الأصل الثاني من الفصل الأول من باب كشف السرّ الكلّي في سبب الارتباط بين الحقيقة وصورها من مصباح الأنس حيث قال: «ومن حيث إن الوجود الظاهر المنبسط علىٰ أعيان المكوّنات...» (ص ١٣٥ ـ ط ١ من مصباح الأنس).

ثم إن صدر الدين القونوي لم يسمّ هذا الكتاب ـ أعني متن مصباح الأنس ـ باسمٍ. لكنّه ذكره في سائر كتبه باسم «مفتاح غيب الجمع والتفصيل» والعجب أن ابن الفناري مع أنه من أحد تلاميذه سمّاه باسم «مفتاح غيب الجمع والوجود» فقال في ديباجة مصباح الأنس ما هذا لفظه: «وسمّيته مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود» (ص ٣ ـ ط ١ من الرحلي). ولنا في كتابنا «ألف كلمة وكلمة» كلمة في ذلك نهديها إليك، وهي الكلمة ١١١ منه كما يأتي:

كلمه ـ كتاب «مصباح الأنس» مخفّف «مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود» است، چنان كه شارح «محمد بن حمزه ـ معروف به ابن فنارى» در ديباچه آن نصّ دارد كه گفت: «وسمّيته مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود» (ص ٣ ـ ط ١ ـ چاپ سنگى).

اين كتاب عظيم الشأن، كتاب درسى دوره سوم عرفانى در عصر ما در حوزه‌هاى علمى است. كه در دوره نخستين كتاب «التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد» را مى‌خوانند. اين كتاب، شارح آن صائن‌الدين على بن محمّد بن محمّد تركه است، و ماتن آن ـ أعنى مصنّف رساله قواعد التوحيد ـ جدّ شارح أبو حامد محمّد اصفهانى معروف به تركه است. و در دوره

دوم شرح شرف‌الدين داود بن محمود قيصرى بر فصوص الحكم شيخ اكبر محيى‌الدين را. و در دوره سوم مصباح الأنس مذكور را.

متن مصباح الأنس ـ أعنى مفتاح غيب الجمع والوجود ـ تصنيف صدرالدين محمّد بن اسحاق قونوى است. ابن فنارى در ديباچه مصباح، صدر قونوى را بدين وصف نام مى‌برد: «والذي صنّف شيخنا الكامل المكمّل...». و در بسيارى از موارد مصباح به وصف «الشيخ»، پس صدر قونوى شيخ و استاد ابن فنارى بوده است.

وجه تسميه شرح به مصباح الأنس اين است كه شارح در شرح بسيارى از مطالب و مسائل مهم كتاب هر يك را با مسأله حكمى و فلسفى كه نظير اوست شرح و تقريب مى‌كند، و خواننده كتاب را با تمسّك بدان مسأله حكمى به مسأله عرفانى انس مى‌دهد. و عنوان اين تنظير و تقريب در هر مورد به تعبير «تأنيسه» است.

غرض عمده ما در اين كلمه اين است كه صدر قونوى در خود رساله مفتاح كه متن مصباح است آن را به اسمى نام نبرده است، و شارح يادشده ـ أعنى ابن فنارى ـ آن را «مفتاح غيب الجمع والوجود» خوانده است، و بعد از آن ديگران به تبع وى يكى ازمؤلفات قونوى را «مفتاح غيب الجمع والوجود» دانسته‌اند.

صدر المتألهين در آخر فصل سى‌ام مرحله ششم اسفار آن را «مفتاح الغيب» نام برده است. و نيز آن جناب در فصل بيست و هشتم مرحله ششم اسفار گويد: «وذكر الشيخ العارف صدرالدين القونوي في كتابه المسمّى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل...».

و خود صدر قونوى در اوّل نصّ نهم كتاب «نصوص» گويد: «من النصوص الكلية نصوص ذكرتها في كتاب مفتاح غيب الجمع وتفصيله».

و آنچه در اين نص آورده است همانست كه در متن فصل دوم از فصول سابقه تمهيد جملى مصباح الأنس آمده است كه: «إنّ الشيء لايثمر ما يضادّه ويناقضه...» (ص ٢٨ مصباح الأنس ـ ط١ رحلي ـ).

و نيز در آخر نفحه دهم «النفحات الإلهية» (ط١ ـ چاپ سنگى ـ ص ٧٦) گويد: «وقد ذكرت سرّ الأثر والإمداد والاستمداد والنكاح وأمّهات مراتبه وأنها خمسة وما ظهر بكلّ نكاح منها في أوّل كتاب «مفتاح غيب الجمع وتفصيله» من تصانيفي موجزاً واضحاً. فمن رام الإطّلاع على هذا السرّ فليقف عليه في ذلك الكتاب...».

اين مفتاح غيب الجمع والتفصيل همان مفتاح غيب الجمع والوجود است. و صدر قونوى را

الجَمع والتفصيل: ومن حيث إنّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكوّنات ليس سوىٰ صورة جمعية تلك الحقائق يسمّى الوجود العام والتجلي الساري في حقائق الممكنات، وهذا من باب تَسمية الشيء بأعم أوصافه وأولها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً، لا أنّ ذلك اسم، مطابق للأمر نفسه. *وذكر أيضاً في تَفسيره لفاتحة الكتاب: إشارة إلى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول ثابت يرىٰ أثره ولا يشهد عينه كما نبّه عليه شيخنا وإمامنا رضي الله عَنه في بَيت له:

والجمع حال لا وجود لعينه ... وله التحكّم ليس للآحاد

كتابى ديگر به نام مفتاح غيب الجمع والتفصيل ـ ويا تفصيله ـ نيست.

مقصود از تفصيل، تفصيل جمع است، كه جمع در مقام علم است، و تفصيل در مقام عين. و ابن فنارى از تفصيل به مقام عين، تعبير به «الوجود» كرده است. يعنى وجود خارجى أعيان موجوده كه تفصيل جمع‌اند. فتدبّر.

و نيز صدرالدين قونوى در أواخر تفسير فاتحة الكتاب به نام «إعجاز البيان في تأويل أم القرآن» در وصف مفتاح الغيب گويد:

«ومن أراد أن يتفهّم شيئاً من أحوال الكامل وسيرته وعلاماته فليطالع كتاب «مفتاح غيب الجمع وتفصيله الذي ضمّنته التنبيه على هذا وغيره...» (ط هند ـ ص ٣١٢، و ط مصر ص ٤٢٩). و آن جناب در خاتمه مفتاح به تفصيل در خواصّ انسان كامل بحث فرموده است. (مصباح الأنس ـ ط١ ـ ص ٢٧٩ تا آخر كتاب).

* قوله: «وذكر أيضاً في تفسيره...» التفسير المسمّىٰ بإعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن. ويعني بأمّ القرآن فاتحة الكتاب. قال: «والإعراب الرفع والنصب والجر والتنوين والسكون الحيّ، والسادسة السلبية السكون الميّت، وحذف الحرف القائم مقام الإعراب. فالرفع للمرتبة الروحانية، والنصب والجر للصورة الظاهرة والطبيعية. والسكون الحيّ للحكم الأحدي الإلهي الأول المختصّ بحضرة الجمع العامّ الحاكم على الأشياء. فهو أمر معقول ثابت يرىٰ أثره ولا يشهد عينه كما نبّه عليه شيخنا وإمامنا رضي الله عنه في بيت له غير مقصود بقوله:

والجمع حال لا وجود لعينه ... وله التحكّم ليس للآحاد...»

(ط مصر ـ ص ١٩٦، ط هند ـ ص ٨٨)

قوله: «والجمع حال...» أي المرتبة الجمعية حال لا وجدان لذاته وحقيقته.

*فصل (٢٩)
في أوّل ما ينشأ من الوجود الحق

لمّا تحققت وتصوّرت حسبما تيسّر لك المراتب الثلاث علمت أنّ أول ما نشأ من الوجود الواجبي الّذي لا وصف له ولا نعت إلّا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته هو الموجود المنبسط الّذي يقال له العماء، ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، وقد يسمىٰ بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية، وحضرة الإلهية، *وهذه المَنشئيّة ليست

---

* قوله: «فصل في أول ما ينشأ من الوجود الحق» قد انتهى الفصل السابق إلى البحث عن الوجود المنبسط المطلق، أي إلى الصادر الأول، وهذا الفصل تتمة وتكميل للبحث المذكور. وتقدمت الإشارة إليه في الفصل السادس والعشرين من هذه المرحلة. وقوله: «هو الوجود المنبسط...» الوجود المنبسط هو الكرسي كما علم في الفصل المذكور. وكذلك معنى العماء ورواياته تقدّم في ذلك الفصل، وله أسماء حسنىٰ نقلنا كثيراً منها في الفصل المذكور. ولقد أجاد المصنف بما أفاد في الشواهد الربوبيّة حيث قال: «والحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان لأنّ كل شيء يتعرف بالوجود وهو أول كل تصور وأعرف من كل تصور فإذا جهل جهل كل ما عداه، وعرفانه لا يحصل إلّا بالكشف والشهود ولهذا قيل من لا كشف له لا علم له» (ط ١ من الحجري ـ ص ١٤).

* قوله: «وهذه المَنشئيّة ليست عليّةً...» فالصادر الأوّل فوق العالم إذ لا خلق بعدُ هناك. وإذ لا يكون في مرتبة العماء خلق فهو من الصّقع الربوبيّ إلّا أنه مقيّد بقيّد الإطلاق والوجود الحق منزّه عن هذا القيد الإطلاقي فافهم.

إشارة إلىٰ أوّل ما صدر عن الله تعالىٰ، وأوّل ما خلقه الله: يجب في المقام الفرق بين الصادر الأوّل وبين الخلق الأول فاعلم أن أصل الخلق التقدير، والصادر الأول مطلق مرسل منبسط، والعقل أول ما خلق كما في عدة روايات، ليس بأول صادر. وفي باب الخلق من كتاب نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي: «قيل الخلق: الإيجاد علىٰ تقدير وترتيب. قال ابن

قتيبة: أصل الخلق التقدير، قال زهير:

ولأنـــت تَفــري ما خلقــت وبــعـــ ـــض الـــقـــوم يخـــلق ثم لا يَفــري

وقال ابن فارس: يقال خلقت الأديم للسقاء: إذا قدّرته» انتهىٰ ما أردنا نقله من النزهة.

وفي صحاح الجوهري: «الخلق: التقدير، يقال خلقت الأديم إذا قدّرته قبل الخلق. ومنه قول زهير: ولأنت تفري ما خلقت ـ البيت. وقال الحجاج: ما خلقت إلّا فريت، ولا وعدت إلّا وفيت».

وفي مجمع الطريحي: «قوله: «هو الله الخالق البارئ المصوِّر» فالخالق هو المقدِّر لما يوجده. والبارئ هو المميِّز بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة. والمصوِّر الممثل. قال بعض الأعلام: قد يظن أنّ الخـالق والبارئ والمصور ألفاظ مترادفة، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع، وليس كذلك بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود مفتقر إلىٰ تقديره أولاً، وإيجاده علىٰ وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً، فالله تعالىٰ خالق من حيث هو مقدِّر، وبارئ من حيث هو مخترع وموجد، ومصوِّر من حيث إنه مرتِّب صور المخترعات أحسن ترتيب» انتهىٰ ما أردنا نقله من المجمع. وفي منتهى الأرب: خلق تقدير پيش بريدن.

إذا عرفت معنى الخلق، فاعلم أن الصادر الأول هو ظلّ الله الممدود الذي يعبر عنه بالوجود المنبسط والرقّ المنشور وغيرها من الأسماء الحسنى التي ذكرناها، وأما الخلق الأول فهو العقل الأول ثم يتلوه خلق آخر وينتهي إلى الهيولى الأولى العنصرية وهي آخر مراتب الوجود. وذلك الصادر الأول هو مراد صاحب الأسفار في أول هذا الفصل حيث قال: «أوّل ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت إلّا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديّته وفردانيّته، هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء».

وفي الباب السادس من الفتوحات المكيّة في البحث عن الهباء «هذا أول موجود في العالم وقد ذكره عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وسهل بن عبدالله التستري ـ رحمه الله ـ وغيرهما من أهل التحقيق أهل الكشف والوجود».

وقال صدرالدين القونوي في «مفتاح غيب الجمع والتفصيل» ما هذا لفظه: «والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا الواحد لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد. وذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض علىٰ أعيان المكوّنات ما وجد منها وما لم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده. وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود، المسمّىٰ أيضاً بالعقل الأول، وبين سائر الموجودات. ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة...» (مصباح الأنس ـ ط ١ من الرحلي ـ ص ٦٩).

وكذا قال نحوه في النصّ العشرين من النصوص المترجم بقوله وهو من أعظم النصوص: «والحق سبحانه وتعالىٰ من حيث وحدة وجوده...».

كان حكماء الأوائل يعبّرون عن الصادر الأول بالعنصر والعنصر الأول. والحكيم الأقدم انكسيانس الملّطيّ (٥٤٠ ق.م) كان يعبّر عنه بالعنصر ويقدّمه على العقل، وسيأتي قوله في ذلك في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الأسفار: «أبدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر، ثم العقل انبعث عنها ببدعة الباري، فرتّب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقلية بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولىٰ لاتحتمل القبول دفعةً واحدةً إلّا بترتيب زمان فحدثت تلك الصورة فيها على الترتيب».

ثم اعلم أن العجب كلّ العجب هو ما في الباب الأول من التدبيرات الإلهية للشيخ الأكبر حيث قال: «إنّ أوّل موجود اخترعه الله تعالىٰ جوهر بسيط روحاني فرد... ولو شاء الله سبحانه لاخترع موجوداتٍ متعددةً دفعةً واحدةً، خلافاً لمّا يدّعيه بعض الناس من أنه لا يصدر عن الواحد إلّا واحدٌ، ولو كان هذا لكانت الإرادة قاصرة والقدرة ناقصة إذ وجود أشياء متعددة دفعة واحدة ممكن لنفسه غير ممتنع. والممكن محلّ القدرة، فإن ثبت أنّ أول موجودٍ واحدٌ فاختيار منه تعالىٰ» (ط ليدن ـ ص ١٢١)، مع أنه صرّح في مواضع من كتبه الأخرىٰ بامتناع تعدّد الهباء. ويمكن حمل كلامه هاهنا علىٰ صرف الفرض في بادئ النظر ونحوه، فتدبّر.

واعلم ان الحكماء يطلقون الصادر الأول على العقل الأول أيضاً لكن على التوسّع في التعبير، فالأول حينئذ ليس بمعناه الحقيقي بل الإضافي بالنسبة إلىٰ ما دونه فافهم. وإليه أشار المصنف بقوله: «وقول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول...». ولنا كلمة في المقام في كتابنا «ألف كلمة وكلمة» لعل نقلها يجدي من هو أهل للخطاب وطالب للصواب، وهي ما يأتي:

كلمه ـ عارفان بالله صادر نخستين را به اسامى گوناگون از قبيل هيولاى كليه و هيولاى اولى و هباء و وجود منبسط و نفس رحمانى و رق منشور و نور مرشوش و غيرها نام مى‌برند. در اين كلمه نظر ما به تسميه آن به هيولى است. جسم طبيعى در حكمت مشاء مؤلف از هيولاى مادّى و صورت مادّى است. امّا صادر نخستين هيولانى است كه جميع كلمات وجوديه از عقل اوّل تا هيولاى اولاى مادى طبيعى بر آن منتقش‌اند و قائم بدانند. نفس و بدن و ملكات نفس و صور برزخى نفس در حكمت مشاء و حكمت متعاليه به عنوان هيولى و صورت‌اند كه اينك بيان مى‌كنيم: هيولا و صورت عالم طبيعت كه دو اصل جسم طبيعى‌اند و جسم مؤلف از آن دو

است بدين نحو است كه هيولى متحقق به صورت جسميه است هر چند صورت جسميه بدون نوعيه در خارج بوقوع نمى‌رسد، و صورت جسمانى شريكة العلّة است و علّت اصل مفارق است كه هيولى را در كنف صورت تحقق مى‌دهد و نگاه مى‌دارد به تفصيل و بيانى كه در نمط اوّل اشارات شيخ و شرح خواجه بر آن آمده است. أمّا صادر نخستين جوهر مطلق و هيولاى كلّى است كه محصّل همه صورت كلمات نورى وجودى ما سوى الله باذن الله است كه تحصّل و تحقّق صور وجوديه مطلقا اعمّ از مفارق و مقارن به اين هيولى اعنى وجود منبسط است به عكس هيولى و صورت يادشده در حكمت مشاء كه هيولى به صورت متحصل است. امّا نفس و بدن: در اين نشأه نفس محصّل بدن است و بدن بدان متحصّل است يعنى نفس صورت بدن است؛ و در نشأه وراى طبيعت نفس هيولاى صور ابدان برزخى خود است و اين ابدان صور ملكات نفس‌اند، و همه از منشئات نفس‌اند و بدو متحصّل‌اند و بدو قائم‌اند؛ پس نسبت نفس با بدن در نشأه طبيعت نسبت صورت با هيولاى به اصطلاح حكيمان مشاء است، و نسبت آن با ابدان برزخى كه صور مثالى قائم بدويند نسبت هيولى و صور باصطلاح عارفان بالله است.

شيخ رئيس در تفسير سوره فلق، قضا را بر صادر نخستين اطلاق كرده است، و قدر را بر كلمات وجوديه منتقش بر او، و نعم ما فعل، و عبارت شريفش چنين است: «أوّل الموجودات الصادر عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلاً إلّا ما صار مخفيًا تحت سطوع النور الأوّل. وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته، ثم بعد ذلك تتأتّى الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها بعد قضائه والسبب الأوّل من معلولاته فيها هو قدره وهو خلقه».

صاحب اسفار در آخر فصل بيست و پنجم مرحله ششم اسفار پس از نقل عبارات ياد شده شيخ در تفسير سوره فلق در بيان آن گويد: «فإنّه عبّر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جلّ ذكره. فإنّ وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله، وسطوعات شمس مجده وكماله. والكدورات اللازمة للماهيّات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، ولا شك في أن لا ظلمة أظلم من السلب. وأشار في قوله: «لماهيّته المنشأة عن هويّته» إلى أن الصادر عن المبدإ الأول والموجود بإبداعه انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيّته الكلية، بل الماهيّات إنما تنتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصّل لها في الثبوت، بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها، ولهذا حكم بتقدّم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن».

راقم گوید که در صحف مشاء تفصیل بحث در فرق میان صادر اوّل و خلق اوّل عنوان نشده است، وصاحب اسفار در فصل بیست و نهم مرحله ششم اسفار که بدین عنوان است: «فصل في أوّل ما ينشأ من الوجود الحق» فرمود: «وقول الحكماء إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأوّل بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية هاهنا بالقياس إلىٰ سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلاّ فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلىٰ وجود مطلق وماهيّة خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بأنّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط...».

این بیان صاحب اسفار کلامی کامل در غایت اتقان است، وخلاصه آن را علامه ابن فناری در «مصباح الأنس» چنین تقریر فرموده است: «انّ الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيّده بنسبة العموم صحّ صادراً عنه، ولاعتبار نسبة العموم أعني نسبته إلىٰ كل ماهيّة قابلة من العقل الأول إلىٰ ما لا يتناهىٰ صح رابطاً لها إلى الوجود المطلق المتعيّن بالتعين المطلق...» (ط ١ رحلي ـ ص ٧٠). وصاحب اسفاد در عبارت یاد شده ناظر به بیان مذکور مصباح الانس است به تفصیلی که در رساله «عرفان و حکمت متعالیه» تقریر کرده‌ایم.

بدان که شرّ در کتب حکمیة بر چند معنیٰ اطلاق شده است یکی شرّ به معنیٰ نقص است که ما سویٰ الله بدان متصف انـد و آن عبـارت از حدّ و ماهیّت آنها است که کلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبيٌّ، ولکن در مفارقات احکام وجود بر ماهیّات آنها غلبه دارد لذا شیخ فرموده است: «ليس فيه شر أصلاً إلاّ ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول». واز شرّ بدین معنیٰ در حدیث تعبیر به دنس شده است چنان که امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان در بیان کریمه «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً» بدین صورت آورده است: «أي يُطهّرهم عن كل شيء سوى الله إذ لا طاهر من تدنّس بشيء من الأكوان إلاّ الله، رووه عن جعفر بن محمّد عليه السّلام». دنس چرک است واکـوان موجـودات. و مراد از دنس، نقص امکـان است که خدا وندان نواقص ممکنات طاهر است زیرا که صمد حق است.

از اطلاق شر بر صادر اوّل باید مراد شیخ همان عقل باشد چنان که صاحب اسفار از آن تعبیر به عقل فرمود، و صادر نخستین که نَفَس رحمانی است از حدّ منزّه است چنان که حقّ تعبیر در تعریفش را از مصباح نقل کرده‌ایم. در فرق میان صادر اوّل و خلق اوّل به تفصیل مستوفیٰ در «نشر الـدراري علىٰ نظم اللآلي» (ص ١٩٨ ط ١)، و در رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» بحث و تحریر کرده‌ایم. (ص ٨٤ ـ ٩٨ ط ١).

علّية لأنّ العلّية من حيث كونها علّية تقتضي المباينة بين العلّة والمعلول فهي انما تتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابتة وكلامنا في الوجود المطلق *وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات والتعينات، فالوجود الحق الواجبي من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الأسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية، وباعتبار خصوصيات أسمائه الحُسنى المندمجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجُودات الخاصة الّتي لا تزيد على الوجود المطلق، فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار. وقول الحكماء إنّ أول الصوادر هو العقل الأول بناءً على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية هاهنا بالقياس إلىٰ سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات وإلاّ فعند تحليل الذهن العقل الأول إلىٰ وجود مُطلق وماهيّة خاصة وجهة نقص وإمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط وتلزمه بحسب كل مرتبة ماهيّة خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص، وكما أنّ الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف والاعتبارات، ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الأسماء والصفات الّتي ليست خارجة عن ذاته، بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيّات

---

* قوله: «وهذا الموجود المطلق...» والخواجة نصير الدين الطوسي أطلق عليه الواحد بالعدد في شرحه على الفصل الحادي عشر من النمط الخامس من الإشارات وقد تقدّم نقل عبارته في تعليقات الفصل المقدّم وبيانه.

ثم إن رسالتنا الفارسيّة: «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» مجدية جداً حول مسائل الصادر الأول والتوحيد الصمدي وسائر مسائل المقام. والله سبحانه ولي التوفيق.

قوله: «إله العالم وجوداً وماهيّة» أي وجوداته وماهيّاته.

قوله: «تنبيه تقديسي لما تكررت...» لفظة «لما» جار ومجرور متعلق بالتنبيه.

والأعيان الخاصة إلّا أنّ له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهيّة خاصة لها لازم خاص، وتلك الماهيّات كما علمت مراراً متحدة مع أنحاء الوُجُود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير إنما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق أي نفس الوجُود الخاص لا كونه خاصّاً أي اتحاده بماهيّته المخصوصة لما علمت من بُطلان الجَعل المركب بين الوجود وماهيّته، فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إلهُ العالم وجوداً وماهيّة، فسُبحان مَن ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلّا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو ينافي التأثير والايجاد.

تنبيه تقديسي:

لِما تكررت الإشارة سابقاً إلىٰ أنّ لفظ الوجود يطلق بالاشتراك علىٰ معانٍ:

منها ذات الشيء وحقيقته وهو الّذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنىٰ يطلق عند الحكماء على الواجب تعالىٰ.

ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أنّ الوجود بهذا المعنىٰ لا يطلقه أحد من العقلاء علىٰ ذات أصلاً فضلاً عن إطلاقه علىٰ ذاته تعالى الّذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والوجودات، وهذا المعنىٰ من الوجود *يقال له الكون النسبي والحُصُول، والوجود الاثباتي، كما في قولك اوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيراً مّا يجتمع مع العدم باختلاف الجهة *كما

* قوله: «يقال له الكون النسبي...» أي الكون بمعناه المصطلح العرفاني وهو عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم ـ أي من حيث التعيّن والماهيّة ـ لا من حيث إنه حق ـ أي لا من حيث الوجود ـ وإن كان مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، كما نصّ به العلامة القيصري في شرحه على الفصّ الآدمي من فصوص الحكم (ص ٦٢ ـ ط ١ من الحجري). وإليه يؤول تعريف الكون بأنه يطلق علىٰ كل أمر وجودي كما في رسالة اصطلاحات الصوفية للشيخ الأكبر محيي الدين العربي، وفي تتميم مقدمة تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد (ط ١ من الحجري ـ ص ١٨). وأما الكون بمعناه المصطلح الفلسفي فيطلق في مقابل الفساد فيختصّ في المركّبات العنصرية فيقال عالم الكون والفساد فيراد ما دون الفلك القمر في محاوراتهم.

* قوله: «كما تقول زيد موجود في البيت...» ناظر إلىٰ كلام الشيخ الأكبر في أوائل إنشاء

تقول، زيد موجود في البيت معدوم في السوق، بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج، وكما إنّ اطلاق الوجود عليه بالمعنىٰ الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحّدين كالشيخين محيي الدين العربي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيراً مّا كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الّذي يسمىٰ عندهم بالظل والهباء والعماء، ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية، وكثيراً ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالىٰ، وإني لاظُنُّ أنَّ الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة. وممن أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسيّة حيث قال:

آنخداونديكه هستى ذات او است

جمله اشياء مصحف آيات او است

الدوائر حيث قال: «فاعلم أن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، لكن هو نفس الموجود والمعدوم، لكنّ الوهم يتخيّل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم ويتخيلهما كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا تقول قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن وإنما المراد بذلك عند المتحذلقين إنما معناه أن هذا الشيء وجد في عينه فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه، ثم إذا ثبت عين الشيء أو انتفىٰ فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً وذلك بالنسبة والإضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار. فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً بل كان إذا كان معدوماً لم يكن موجوداً كما أنه إذا كان أسود لا يكون أبيض وقد صحّ وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد. هذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين فإذا صحّ أنه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة فيثبت أنه من باب الإضافات والنسب مطلقاً مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والأمام والوراء فلا يخص بهذا الوصف وجود دون وجود...» (انشاء الدوائر ـ ط ليدن ـ ص ٦ و ٧).

وقد نقل عبارة الشيخ المذكورة صائن الدين عليّ بن تركة في مقدمة تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد مع بعض إضافات إيضاحية منه. (ص ١٧ ـ ط ١ من الحجري).

وقال فردوسي القدّوسي في ديباجة كتابه:

جهـانـرا بلنـدى وپـسـتـى تونـى
ندانـم چه اى هَرچـه هَسـتـى تونـى

وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه:

*مـا عـدمهائيم وهَستيهانـما
تو وجـود مطلـق و هسـتـى ما

وأمـا عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالىٰ *بـالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل الموجود أيضاً

---

* قوله: «ما عدمهائيم و هستيها نما...» والبيت في أوائل الدفتر الأول من المثنوي المعنوي. وصورته في النسخ العتيقة هكذا:

ما عدمهـائـيم و هستـيهـاى ما تو وجود مطلقـى فانـى نما

وعلىٰ وزان الثاني قال بعضهم:

«اين نيسـت كه هسـت مى‌نمايد بگـذار
و ان هسـت كه نيسـت مى‌نمايد بطلب»

والمتأله السبزواري نقل البيت في شرح أسرار المثنوي على الوجهين المذكورين، ثم أتىٰ حول الشرح بخلاصة ما في المقام من مطالب الأسفار، فإن شئت فراجعه. (ط ١ من الرحلي ـ ص٣٣ ـ ٣١).

* قوله: «بالتوقيف الشرعي...» مرادهم من التوقيف أنّ اطلاق اسم عليه تعالىٰ شأنه يتوقف على الإذن فيه. ومعنى الإذن أنّه يجب أن يكون من الأسماء التي أطلقت عليه سبحانه في الكتاب والسنة، لا أنّ هنا آية أو رواية أمرت باطلاق أسماء عليه، أو نهت عن اطلاق أسماء عليه فتبصّر.

ثم إنّ دليلهم علىٰ ذلك هو ما أتىٰ به القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف بقوله: «تسميته تعالىٰ بالأسماء توقيفية ـ أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه ـ وذلك للاحتياط احترازاً عمّا يوهم باطلاً لِعظَم الخطر في ذلك» (ص ٥٤١ ط قسطنطنية، وج٣ ـ ص١٦٨ ط مصر).

واستيفاء البحث عن التوقيفية موكول إلىٰ رسالتنا المطبوعة الفارسيّة الموسومة بـ «الكلمة العليا في توقيفية الأسـماء» وقد تقدم ذكرها في تعليقة على الفصل الثامن من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ. وهي رسالة وحيدة في ذلك الموضوع مجدية مطلوبة جدّاً، مبّوبة علىٰ ثمانية أبواب كما يأتي:

الباب الأول، في تقرير محلّ النزاع في توقيفيّة الأسماء.

الباب الثاني، في بيان الأسماء والصفات الوجوديتين والسلبيتين، وبيان أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال.

الباب الثالث، في علّة كون إطلاق الأسماء توقيفية.

الباب الرابع، في التمسك بآيات قرآنية وأقوال من المفسرين في ذلك.

الباب الخامس، في بيان عدد أسماء الله ـ عظمت أسماؤه ـ

الباب السادس، في توقيفيّة الأسماء بالمعنى الذي ذهب إليه العارف والحكيم.

الباب السابع، في اختصاص إطلاق السميع والبصير عليه سبحانه بين القوى الظاهرة.

الباب الثامن، في إطلاق الأسماء عليه تعالىٰ شأنه مع مراعاة الأدب مع الله سبحانه.

وأمـا قوله: «فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل الموجود...» الكلمة الأربعون من كتابنا «ألف كلمة وكلمة» في ذلك، وهي ما يأتي:

كلمه ـ در دعاى مجير يكصد و هفتاد و هشت اسم آلهى آمده است و پنجاه و هفتمين آن اسم اعظم «يا موجود» است كه مقدّسهاى خشك سخت از آن رم مى‌كنند چه اين كه مى‌گويند: «وجود موجود را عارفان و حكيمان به دهان مردم انداختند» با اين كه دعاى مجير را مرحوم كفعمى در بلد امين و مصباح از حضرت خاتم انبياء ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ روايت كرده است كه وقتى در مقام ابراهيم ـ عليه السلام ـ به نماز بود، جبرئيل آن را براى آن جناب آورد (مصباح كفعمى ـ ط ١ رحلى ـ ص ٢٦٨).

امـام اميرالمؤمنين على عليه السلام كه خود اسوه عارفان و قدوه حكيمان است در خطبه نخستين نهج فرموده است: «كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم». و در خطبه چهل و نهم آن فرموده است: «فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود» و در خطبه ١٨٣ فرمود: «الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده». و قريب بدين عبارات در مواضع ديگر نهج.

عزيز نسفى در كشف الحقائق آورده است كه از شاه أولياء اميرالمؤمنين علىّ عليه السلام سؤال كردند كه وجود چيست؟ گفت: بغير وجود چيست. (ص ٣١ ط ١ ـ ايران).

و نيز آن حضرت فرمود: «فهذا الوجود كلّه وجه الله» به تفصيلى كه در رساله لقاء الله نقل كرده‌ايم. (هشت رساله عربى ـ ط ١ـ ص ٣٧).

و امام سيّد الشهداء ـ عليه‌السلام ـ در دعاى شريف عرفه فرموده است: «كيف يستدلّ

عنـدهم علىٰ ذاته تعالىٰ تسمية، وأما إطلاقه تَوصيفاً ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في أنّ كلّ صفة أو فعل لا يوجب نقصاً عليه ولا نقضاً للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالىٰ أم لا، قيل لا، وقيل نعم، وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات.

وأما ما ذكره صاحب العروة من أنّ الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي، وبه يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالىٰ وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء إذ لا شبهة في أنّ مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عيناً للذات الأحدية، فلا يصح حمله عليها بهوهو حملاً ذاتياً أوّلياً، لكن حمل كلام أُولئك الأكابر المحققين على

عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك».

و امام جعفر صادق ـ عليه‌السلام ـ فرموده است: «يا من هداني إليه ودلّني حقيقة الوجود عليه، وساقني من الحيرة إلى معرفته...» به تفصيلى كه سيّد ابن طاوس در جمال الأسبوع آورده است. (فصل ٣٣ ـ ص ٣٢٥ ـ ط ١ چاپ سنگى).

و در توقيع شريف از ناحيه مقدّسه حضرت بقيّة الله كه از ادعيه شهر رجب أصبّ است آمده است: «يا باطناً في ظهوره وظاهراً في بطونه ـ إلى قوله عليه‌السلام ـ: وموجِدَ كلّ موجود، ومحصيَ كلّ معدود».

در اواسط مجلّد پنجم كشكـول شيخ بهـائى چنين آمده است: «الدعاء المسمّى بدعاء الحزين: أُناجيك يا موجوداً بكلّ مكان لعلّك تسمع ندائي...» (ص ٥٥٠ ط نجم الدوله). لذا ارباب حكمت و عرفان لفظ شريف وجود را براى تعبير از موضوع علم حكمت و عرفان بر گزيدند، فافهم.

صاحب اسفار در فصل ٢٩ مرحله ششم آن فرموده است: «وأمّا عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود أيضاً عندهم على ذاته تسمية، وأمّا إطلاقه توصيفاً ففيه خلاف...» (ج ١ ـ ط ١ ص ١٩٤)، تفصيل بحث را مستوفى در رساله «كلمه عليا در توقيفيت اسماء» تحرير كرده‌ايم.

قوله: «لا يوجب نقصاً عليه ولا نقضاً للواجبية...» في عدة نسخ مصححة: «لا يوجب نقصاً عليه ولا نفياً للواجبية»، ولكن سيأتي في اواسط الفصل التالي في بيان الطبقة الأولىٰ من الطبقات الثلاث قوله: «من دون مفسدة يلزم منه نقصاً أو نقضاً...».

الوجه الّذي حمله ورتّب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب كيف وجميع المحقّقين من أكابر الحكماء والصوفية متّفقون علىٰ تنزيه ذاته تعالىٰ عن وصمة النّقص وامتناع إدراك ذاته الأحديّة بالكنه إلّا بطريق خاص عند العرفاء *هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التّوحيد. ومن تأمّل في كتبهم وزبرهم تأمّلاً شافياً يتّضح لديه أنّه لا خلاف لأحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في أنّه تعالىٰ حقيقة الوُجود؛ ويظهر له أنّ اعتراضات بعض المتأخّرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلّقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدرالدين القونوي ترجع إلىٰ مناقشات لفظيّة مع التوافق في الأُصول والمقاصد.

فمن جملتها أنّه ذكر الشيخ فيها أنّ الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، فكتب المحشي في حاشية كلامه أنّ الوجود الحق هو الحق تعالىٰ لا الوجود المطلق ولا المقيّد كما ذكر، انتهىٰ. وظاهر أنّ الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ، فإمّا أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيّات فيصدق عليه أنّه المنعوت بكل نعت كما مرّ سابقاً في بيان المرتبة الثالثة من الوجود، ويؤيّده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنّه في القديم قديم وفي الحدث محدث ولا شبهة لأحدٍ من العرفاء في تنزيهه تعالىٰ عن صفات المحدثات وسمات الكائنات، وإمّا أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فإمّا أن يراد بكل نعت أنّه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي أو صفة واجبيّة هي عين ذاته، فإنّ ذاته تعالىٰ باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثيّة أُخرىٰ غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينيّة ونعوته الذاتيّة، أو يراد به أنّه المنعوت بكل نعت مطلقاً أعمّ من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحديّة أو باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته *التي هي من مراتب تنزّلاته ومنازل شؤوناته من

---

* قوله: «هو إدراك الحق بالحق...» يا من دل علىٰ ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته. وإن شئت قلت إدراك الحق بنوره وصيرورة وجود السالك حقّانياً أي متخلقاً بأخلاقه تعالىٰ. وقوله: «عند فناء السالك...» كما روي في الكافي عنهم عليهم السّلام: «لنا حالات مع الله نحن هو وهو نحن».

* قوله: «التي هي من مراتب تنزلاته...» أي تلك المظاهر والمجالي من شؤون ذاته باقتضاء

ومنازل شؤوناته من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته.

ومنها ما قال في مَوضع آخر من كتابه: ليس في نفس الأمر إلّا الوجود الحق فكتب المحشي بلىٰ ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره، فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد، وللمفيض وجود حق.

وقال في موضع آخر منه: إذ الحق هو الوجود ليس إلّا، فكتب المحشي بلىٰ هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقيد.

وقال أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيّات الممكنة: ولقد نبهتك علىٰ أمر عظيم إن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيءٍ في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سُبحانه وتعالىٰ بل هوهو والأشياءُ أشياءُ، وكتب المحشي في حاشيته بلىٰ أصبت فكن ثابتاً علىٰ هذا القول إلىٰ غير ذلك من المؤاخذات الّتي ترجع كل منها إلىٰ مجرّد تخالف الاصطلاحات وتباين العبارات في التصريح والتعريض وكثيراً مّا يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منـه صرف وجود الشيء، وقد يطلق ويراد منه ماهيّته وعينه الثابتة، ويقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضاً باعتبار إرادة أحد من معاني الـوجود الحق أو المطلق أو المقيد وإلّا فمن تأمل في الحواشي الّتي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود.

*ولما كان طور التوحيد الخاصي الّذي هو لخواص أهل الله أمراً وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يَصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهذا يتراءىٰ في ظواهر كلامهم اختـلافـات، ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجَعَل كل طائفة من المليين مُستند اعتقادهم الكتاب والحديث

التوحيد الصمديّ القرآني، قوله سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

* قوله: «ولما كان طور التوحيد الخاصي...» قد أشرنا إلىٰ أقسام التوحيد في ما تقدم، وراجع في ذلك مصباح الأنس (ص ١٩٥ ـ ط ١ من الرحلي). وشرح القيصري على الفص الشيثي من فصوص الحكم. (ص ١٢٠ ـ ط ١ من الحجري).

مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجاً.

*قـال الشيخ عبـدالله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلىٰ توحيد الخـواص: وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصّه الله لنفسه واستحقه بقدره، وألاح منه لائحاً إلىٰ أسرار طائفة من صفوته وأخرسـهم عن نعته وأعجزهم عن بثّه هذا قطب الإشارة إليه علىٰ ألسن علماء هذا الطريق *وإن زخرفوا له

---

* قوله: «قال الشيخ عبدالله الأنصاري» راجع شرح القاساني علىٰ منازل السائرين (ط ١ من الحجري ـ ص ٢٧٠ ـ ٢٦٨). قوله: «واستحقّه بقدره...» وأما غيره تعالىٰ فما قدروه حق قدره كما قال ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ «ما عرفناك حق معرفتك».

* قوله: «وإن زخرفوا...» أي وإن نَقشوه بتلك النعوت. وقوله: «شخص أهل الرياضة» أي ذهب أهل الرياضة إليه. وإياه عنى المتكلمون من الأنبياء وغيرهم في عين الجمع والكثرة. وعليه تصطلم أي تستأصل وتنقطع. أو يقلّه سبب أي يحمله. قوله سبحـانه: «وهو الذي يرسل الرياح بُشرا بين يدي رحمته حتىٰ إذا أقلّت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميِّت...» (الأعراف ٥٧). وقوله: «بهذه القوافي الثلاث» والقافية دال مضمومة. ما وُحّد الواحدُ من واحدٍ أي ما وُحّد الحق تعالىٰ من أحدٍ، فالفعل مجهول، وواحد مخفوض بمن الجارة. ولا يلزم في الشعر أن يكون آخر المصراع الأول علىٰ إعراب قوافي الأبيات، فالقوافي الثلاث بالدّال المضمومة، واحدٍ في المصراع الأول مجرور بمن. وبعضهم ـ كما في نسخة مخطوطة من الأسفار عندنا ـ مال عن صوب الصواب جدّاً وتكلّف في إعراب المصراع الأول بأن الفعل معلوم، والواحد منصوب على المفعولية، ومن حرف زائد، وواحد فاعل الفعل، زعماً منه أن اعراب آخر المصراع الأول يجب أن يكون علىٰ إعراب قوافي الأبيات. وقوله أبطلها الواحد أي أبطل تلك العارية الواحد الحق، وسيجيء مزيد بيان في ذلك.

وقوله: توحيده إياه توحيده، أي توحيد الواحد الحق نفسه هو توحيده، قوله سبحانه شهد الله أنه لا إله إلّا هو. ولاحد أي مائل عن الحق.

وفي الشرح المذكور في بيان الأبيات ما هذا لفظه: «يعني ما وحّد الحق تعالىٰ حق توحيده الذاتي أحدٌ إذ كل من وحّده أثبت فعله ورسمه بتوحيده فقد جحده بإثبات الغير إذ لا توحيد إلّا بفناء الرسوم والآثار كلها. توحيد من ينطق من نعته عارية إذ لا نعت في الحضرة الأحدية ولا نطق ولا رسم لشيء، والنطق والنعت يقتضيان الرسم، وكل ما تشمّ منه رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير فيجب عليه ردّها إلىٰ ما لكها حتىٰ يصحّ التوحيد ويبقى الحق واحداً أحداً فلذلك أبطل الواحد الحقيقي تلك العارية التي هي ذلك التوحيد مع بقاء رسم الغير فإنه باطل

نعوتاً وفصلّوا فصولاً فإنّ ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءً والصفة نفوراً والبسط صعوبة وإلىٰ هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال، وله قصد أهل التعظيم وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع، وعليه تصطلم الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة فإنّ التوحيد وراء ما يشير إليه مُكوِّن، أو يتعاطاهُ حينٌ، أو يُقِلُّه سببٌ. وقد أجبتُ في سالف الزمان سائلاً سألني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلاث:

ما وحّد الواحد من واحدٍ ... إذ كلّ من وحّده جاحدُ
توحيد من ينطق عن نعته ... عاريةٌ أبطلها الواحدُ
توحيده إيّاه توحيدُه ... ونعت من ينعته لاحدُ

فصل (٣٠)
في التنصيص علىٰ عدميّة الممكنات بحسب أعيان ماهيّاتها

كأنّك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منّا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً، وأذعنت بأنّ *الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيّات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه، وأنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيّات والمشهود في كل الشؤون والتعينات ليس إلّا حقيقة

في نفسه في الحضرة الأحدية. توحيده إياه توحيده، أي توحيد الحق ذاته بذاته هو توحيده الحقيقي. ونعت من ينعته لاحِد، أي الوصف الذي يصفه هو أنه مشرك جائر عن طريق الحق مائل عنه لأنّه أثبت النعت ولا نعت ثمة وأثبت رسمه بإثبات النعت ولا رسم لشيء في الحضرة الأحدية ولا أثر وإلّا لم تكن أحديّة».

* قوله: «الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق» وقد دريت أن الجهل بمسألة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان. والمعرفة بهذه الوحدة الحقة الحقيقية هي التوحيد الصمدي حقاً وأصول المعارف الإلهية تعرف بها والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الـوجـود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شؤونه وتكثر حيثياته والمـاهيّة الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئية ونظائرهما في كونها ممّا لا تأصّل له في الوجود عيناً، *والفرق بين القبيلتين أنّ المصداق في حمل شيءٍ من الماهيّات الخاصة علىٰ ذات هو نفس تلك الذات بشـرط موجـوديتهـا العيني أو الذهني، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، وبأنه توجد بإزاء الماهيّات الخاصة أُمور عينية هي نفس الموجودات عندنا، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شيءٌ في الخارج.والحاصلُ أنّ الماهيّات الخاصة حكاية للوجـودات، *وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية الّتي يتعلق بها الشهود وتتأثّر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلاً وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم إذ قد تفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمّىً بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينوّر به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وهو عبارة عن تجليه الوجودي *المسمّىٰ باسم النور تظهر به أحكام الماهيّات والأعيان، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر اتصفت

---

* قوله: «والفرق بين القبيلتين...» القبيلتان إحداهما الماهيّات الخاصّة، والأُخرىٰ مفهوم الإمكان والشيئية ونظائرهما.

* قولـه: «وتلك المعـاني الكلية...» أي الإمكان والشيئية ونظائرهما. وقوله: «تتأثّر منها العقول والحواس» وذلك لأن التأثير والتأثر إنما هما بين الوجودات لا الماهيّات.

* قولـه: «المسمّىٰ باسم النور» يعني بالنور هذا الصادر الأوّل الذي هو النـفس الرحمـاني والرقّ المنشور كما تقدّم في تعليقه على الفصل السـادس والعـشرين مـن هـذه المـرحـلة في عـداد أسمائه.

وقوله: «وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة» أي الغير المجعولة بالأصالة.

قولـه: «والرواشن» الرواشن جمع الروشن بمعنى الكوّة. يقال بالفارسيّة روزن وپنجره. والكلمة فارسيّة معربة.

حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فتتعاكس أحكام كل من الماهيّة والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالىٰ: «وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر» وإنما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد تظهر به الماهيّات بلا جَعل وتأثير فيها، وبتعدد الماهيّات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن، فانكشفت حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الامكانية اُمور عدمية لا بمعنىٰ أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها،ولا بمعنىٰ أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنىٰ أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لأنّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيّات موجوديتها انما هي بالعرض *بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود تطوره بأطوارها كما قيل شعراً:

وجود اندر كمال خويش ساريست   تعينها اُمور اعتباريست

فحقائق الممكنات باقية علىٰ عدميتها أزلاً وأبداً واستفادتها للوجود ليس علىٰ وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها علىٰ عدميتها الذاتية.

سيه روئى زممكن در دو عالم   جدا هر گز نشد والله اعلم

---

* قوله: «بواسطة تعلقها في العقل...» لأن الغيرية والزيادة في العقل فقط. والشعر من گلشن راز للعارف الشبستري. وقوله: «من تضاعيف الإمكانات...» كالعقول ثم النفوس ثم الأجساد، وكل ما زاد تنزل الوجود زاد إمكانه. وقوله: «سيه روئى...» بيت من گلشن راز أيضاً. وقد تقدم كلامنا في تعليقة على الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ في بيان الفقر سواد الوجه في الدارين من أن الفقر إذا كان سواد الوجه فبياض الوجه هو الوجود الذي يرفع السواد ويزيله.

ترجمة لقوله عليه السّلام الفقر سواد الوجه في الدارين.

وفي كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات أزلاً وأبداً وكفاك في هذا الأمر قوله تعالى: «كلُّ شيءٍ هالك إلاّ وجهه».

قال الشيخ العالم محمّد الغزالي مشيراً إلىٰ تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة: «فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلاّ الله، وأنّ كل شيءٍ هالك إلاّ وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات *بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلاّ كذلك، فإنّ كل شيءٍ إذا اعتبر ذاته من حيث هي فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الّذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحق رُإِيَ موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الّذي يلي موجِدَه، فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيءٍ وجهان وجه إلىٰ نفسه ووجه إلىٰ ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود، فإذن لا موجود إلاّ الله، فإذن كل شيءٍ هالك إلاّ وجهه أزلاً وأبداً» *وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي

---

* قوله: «بل هو هالك أزلاً...» كما تدل عليه لفظة الاسم الفاعل نحو قوله الآخر: وانّ جهنّم لمحيطة بالكافرين أي إنها محيطة بهم في الحال.

* قوله: «وكتب العرفاء...» هذا كلام المصنف، وقد انتهىٰ كلام الغزّالي بقوله أزلاً وأبداً.

ولنا في كتابنا ألف نكتة ونكتة (نكتة ٩٧٩)، وكذا في كتابنا ألف كلمة وكلمة (كلمة ٢) كلام في الوجه كما يأتي:

«لا إله إلاّ هو كلّ شيء هالك إلاّ وجهه» (القصص ٨٨). «وما لأحد عنده من نعمة تجزىٰ إلاّ ابتغاء وجه ربّه الأعلىٰ» (الليل ١٩ و ٢٠). «فأينما تولّوا فثمّ وجه الله» (البقرة ١١٥). وجه هر چيز آن جهتى است كه با آن مواجه ديگران مى‌شود، وبا ايشان ظهور و تجلّي مى‌كند. پس وجه هر كس مظهر اوست پس هر چيزى بجز مظاهر صفات يا اسماء إلهيه را هلاك و بوار از جمله لوازم است. و وجود وجه الله است و به هر سور و كنى جز اين وجه نيست. بلكه وجود مساوق حق است وبه هر طرف روى آورى حق سبحانه مواجه تو است و با تو در آن جهت ظهور و تجلّي مى‌كند. پس اين وجه را خلف و ظهر نبود.

در اثر آمده است كه: «إنّ جماعة من الرهبانيين سألوا الإمام أمير المؤمنين علياً ـ عليه السّلام ـ عن وجه الله فقال لهم: ما نقول جوابكم بالقول بل بالفعل. فأمر باحضار شيء من

مشحـونـة بتحقيق عدمية الممكنات وبنـاء معتقداتهم ومذاهبهم علىٰ المشاهدة والعيان وقالوا: نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا علىٰ ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة علىٰ ظواهر مدلولاتها من غير تأويل فعلمنا أنها الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكـاشفـاتنـا المتكررة الحقة طرحناها، وحملنا الآيات والأحاديث علىٰ مدلولها الظاهر ومفهومها الأول كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الاصول والفقه،

الفحم وبإشعاله، فلمّا اشتعل وصار كله ناراً سأل ـ عليه السّلام ـ الرهبان وقال: يا رهبان ما وجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كله وجه النار. فقال عليه السّلام: فهذا الوجود كلّه وجه الله». وقرأ «فأينما تولّوا فثمّ وجه الله»، «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه له الحكم وإليه تُرجعون».

حديث را به اختصار نقل كرده‌ايم، اصل آن در جامع الأسرار سيّد حيدر آملى آمده است (ط ١ ـ ص ٢١٠). در رساله لقاء الله بطور مستوفى در وجه بحث كرده‌ايم.

در دعاى حضرت رسالت است: «أعوذ بنور وجهك». وجه كنايه از رضا است چون آنكه راضى است روى به تو مى‌كند و اين را در مقام تقرّب مى‌گويند إلاّ ابتغاء وجه ربّه.

و ديگر ظاهر آنچه شناخته مى‌شود از او چون او را به كنه نمى‌توان شناخت، مثل هذا وجه الحديث ـ يعني الذي يظهر للرأي منه. و ابوعبيده گويد: وجه زائد است. أما اين صحيح نيست زيرا در كلام خدا هيچ سخنى بى‌حكمت نباشد. ويبقى وجه ربّك، يعنى همه چيز فانى مى‌شود ومـا يعـرف من قدرة الله تعـالىٰ مى‌مانـد. هكـذا قال السهيلي. أمّـا حقيقت آنست كه هر ممكنى زوج تركيبى است و وجود وجه الله است و ماهيّت وجه نفسه.

و نيز بدان كه وجه الشيء هو الشيء بوجه، قوله سبحانه: «فأينما تولّوا فثمّ وجه الله»، پس وجه الله جهت وجوب ممكن است كه فعليّت وجود است و هلاكت آن جهت لا استحقاقيّت وجود او است كه إشارت به إمكان ذاتى دارد. يعنى اگر ظهور نور وجود نباشد ممكن در حجاب عدم و ظلمت اختفاء خواهد بود. ممكن به نور وجود رو سفيد است و گرنه:

« سـيه‌روئى زممكن در دو عـالم　　　جـدا هرگـز نشـد والله أعـلم »

«الله نور السماوات والأرض...».

قوله: «كما في هذا البيت...» البيت لمجد ودبن آدم السـنائي الغزنوي، في فصل المعرفة من الباب الأول من حديقة الحقيقة في توحيد الباري تعالىٰ، وبعده:

غايت عقـل در رهـش حـيرت　　　مايـه عقـل سـوى از غـيرت

لا علىٰ وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالىٰ وصفاته الإلٰهية.

قال بعض العلماء: المعتقد إجراء الأخبار علىٰ هيئاتها من غير تأويل ولا تعطيل ومراده من التأويل حمل الكلام علىٰ غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنىٰ كما في هذا البيت.

هَست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشي تعطيل

ومنهم من كفر المؤوّلين في الآيات والأخبار، وأكثر أهل الشرع قائلون بأنّ ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات أُخر غير ما هو الظاهر منها. *ويؤيده ما وقع في كلامه (ص) إنّ للقرآن ظهراً وبطناً

---

* قوله: «ويؤيّده ما وقع...» يأتي بيان الحديث في الفصل الحادي عشر من الموقف السابع من إلهيات الكتاب. وراجع الفاتحة العاشرة من المفتاح الأول من مفاتيح الغيب للمصنف أيضاً (ص ١١ ـ ط ١ من الرحلي الحجري)، وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ج ١ ـ ط مصر ـ ص ١٠٧)، ورسالتنا «إنّه الحق» وقد ذكرنا بيان أستاذنا الشعراني فيها.

ولنا في كتابنا «مشكوٰة القدس علىٰ مصباح الأنس» بعض الإشارات إلىٰ بيان الحديث نكتفي بنقله في المقام، وهي ما يأتي:

في صحاح الجوهري: «والمُطَّلَع المأتىٰ، يقال أين مُطَّلع هذا الأمر أي مأتاه، هو موضع الاطّلاع من إشراف إلىٰ انحدار؛ وفي الحديث من هول المطّلع، شبّه ما أشرف عليه من أمر الآخرة بذلك».

وفي النهاية الأثيرية: «في ذكر القرآن لكل حرف حدّ، ولكل حدّ مطّلع، أي لكل حد مَصعد يُصعَد إليه من معرفة عمله، والمُطّلع مكان الاطّلاع من موضع عال».

أقول: الحديث من هول المطّلع قد رواه الكليني في باب مولد الإمام الحسن المجتبىٰ ـ عليه السّلام ـ من الكافي باسناده: «لمّا حضرت الحسن ـ عليه السّلام ـ الوفاة بكىٰ، فقيل له: يا ابنَ رسول الله تبكي ومكانُك من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ الذي أنت به، وقد قال فيك ما قال، وقد حججت عشرين حَجّةً ماشياً، وقد قاسمتَ مالك ثلاث مراتٍ حتى النعل بالنعل؟ فقال: إنّما أبكي لخصلَتين: لهَول المُطّلَع وفراق الأحبّة». (ج ١ من المعرب ـ ص ٣٨٤).

وفي المقدمة الرابعة من تفسير الصافي «عن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ انه قال: كتاب الله علىٰ أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء. وفيها أيضاً من طريق العامة عن النبيّ (ص) ان للقرآن

وحداً ومطلعاً، ولو لم تكن الآيات والأخبار محمولة علىٰ ظواهرها ومفهوماتها الاولىٰ من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورُوُدها علىٰ عُمُوم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها مُوجبة لتحير الخلق وضلالهم. والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث علىٰ ثلاث طبقات:

الطبقة الاولى الراسخون في العلم، وهم الذين حملوها علىٰ مفهوماتها الاولىٰ من دون مفسدة تلزم منه نقصاً أو نقضاً.

والطبقة الثانية وهم أهل النظر العقلي من العُلماء والظاهريون من الحُكماء الإسلاميين، وهُم يؤوّلون تلك الآيات والأحاديث علىٰ وجه يُطابق قوانينهم النظرية ومقدّماتهم البحثية حيث لم ترتق عقولهم عن طور البحث، ولم يتعد بواطنهم وأسرارهم إلىٰ ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري.

والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من أهل اللغة والحديث، وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة، فذهبوا إلىٰ أنّ إلههم جسم أو جسماني تعالىٰ عما يقولون علواً كبيراً، لكنّ الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما

ظهراً وبطناً وحداً ومطّلعاً. وعنه (ص): إن القرآن أنزل علىٰ سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حدّ مُطّلع. وفي رواية ولكل حرف حدّ ومطّلع. وعنه (ص) إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلىٰ سبعة أبطن. وعن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال: ما من آية إلاّ ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومُطّلع؛ فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام، والمُطّلع هو مراد الله من العبد بها».

وفي قوت القلوب للمكّي: «في الخبر عن ابن مسعود ـ إن للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومُطّلعاً، فنقول: فظهره لأهل العربية، وباطنه لأهل اليقين، وحدّه لأهل الظاهر، ومطّلعه لأهل الإشراف وهم العارفون المحبّون والخائفون، إطلعوا علىٰ لطف المطّلع بعد أن خافوا هول المطّلع ـ فكانوا لديه مقربين إذ كانوا به شاهدين. وقال النبيّ (ص): يرى الشاهد ما لا يرى الغائب، فمن حضر شهد، ومن شهد وجد، ومن وجد عزز؛ ومن غاب عمي، ومن عمي فقد، ومن فقد نسي، ومن نسي فقد نسي»، انتهىٰ ملخصاً (ج ١ ـ ط مصر ـ ص ١٠٧). قوله سبحانه: «كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسىٰ» (طه ١٢٦).

صرّح به صاحب الأحياء في كتاب جواهر القرآن، وذكر في كتاب الأحياء ما يدل علىٰ هذا المعنىٰ حيث قال: كن مشبهاً مُطلقاً أو منزّهاً صرفاً ومقدساً فحلاً، كما يقال كُن يهودياً صرفاً وإلاّ فلا تلعب بالتوراة، وظاهر انّ أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزّهاً صرفاً ومقدّساً فحلاً فبقي أن يكونوا مشبهاً مطلقاً، *والحق انّ كلّاً من طريقي الغالي والمقصر أي المؤوّل والمشبّه انحراف عن الاعتدال الّذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان، فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسّمة باليُسرىٰ والمؤوّلة باليمنىٰ، وأما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه إلىٰ نفسه ووجه إلىٰ ربّه كما مر ذكره فبالعين اليُمنىٰ ينظر إلىٰ وجه الحق فيعلم أنه الفائض علىٰ كل شيءٍ والظاهر في كل شيءٍ فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال، وبالعين اليسرىٰ ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلاّ قابلية الشؤون والتجليات، وهي في ذواتها أعدام ونقائص فينتهي إليها كل نقص وآفة، وفتور ودثور، قائلاً لسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن من نعت الوجود، شفيفها عن لون الكون، وقبولها إشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها.

*رقّ الزجاج ورقّت الخمر ... فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنّه خمر ولا قدح ... وكأنّها قدح ولا خمر

---

* قوله: «والحق أن كلّاً من طريقي...» نظير هذا الكلام يأتي منه في الفصل الحادي عشر من الموقف الرابع من الإلهيات في مسألة خلق الأعمال حيث يقول في التحريض إلى الأمر بين الأمرين: «فأنت أيّها الراغب في معرفة الأشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه إلىٰ نيل عالم التقديس لا تكن ممّن اتصف بأنوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين، بل كن في الاعتقاد كسكّان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الأمرين المتضادين وانما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية...».

* قوله: «رقّ الزجاج...» البيتان للصاحب بن عباد. وقد تقدم نقلهما في التعليقة وقلنا إنّما

وهم وتنبيه:

إنّ بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الّذين لم يحصّلوا طريق العُلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم علىٰ نفوسهم، أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية، وغيب الهوية، وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصّورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه، *وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه، وذلك القول كُفر فضيح، وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنىٰ مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر الشنيع إلىٰ أكابر الصُوفية ورؤسائهم افتراء محض، وإفك عظيم، تتحاشىٰ عنه اسرارهم وضمائرهم، ولا يبعد أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة علىٰ ذات الحق، وتارة على المطلق الشامل، وتارة على المعنى العام العقلي، فإنهم كثيراً مّا يطلقون الوجُود على

نظمها بالفارسيّة الشيخ العارف فخر الدين الهمداني المتخلص بالعراقي وأجاد:

از صفای می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جا مست و نیست گویی می یا مدامست و نیست گویی جام

* قوله: «وهو حقيقة الإنسان الكبير...» الواو حالية والكلام ردّ على الجهلة. وقوله: «وتارة على المطلق الشامل...» أي المطلق المنبسط وهو النفس الرحماني المسمّىٰ بالصادر الأول أيضاً الذي جميع الكلمات الخلقية حروفها ونقوشها وهو شامل لها. والمعنى العام العقلي هو مفهوم الوجود البديهي. وقوله: «فتجري عليه أحكامها» أي أحكام مراتب التعينات وهي أحكام كلية تجري على الوجود بمعناه الظلي. وقول الشيخ العربي «كل ما دخل في الوجود» أي كل ما دخل في الوجود الظلّي فهو متناهٍ بأصوله فافهم، وسيأتي الإشارة إلىٰ هذه الدقيقة في آخر الفصل الآتي من قول القونوي: «وأحكام الوجود من حيث كل تعيّن وبالنسبة إلىٰ كل معيّن من المراتب والأحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت الأصول».

والتدبيرات الإلٰهية هي «كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، قد طبع مع كتابين آخرين للشيخ أحدهما «كتاب إنشاء الدوائر» وثانيهما «كتاب عقلة المستوفز» في مجلد واحد في مدينة ليدن سنة ١٣٣٦ هـ. ق.

المعنى الظلي الكوني فيحملونه علىٰ مراتب التعينات والوجودات الخاصّة فيجري عليه أحكامُها، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلٰهية:كل ما دخـل في الوجود فهو متناهٍ. وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة: *أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل. وما قال في مفتاح الغيب والوجود:تجلٍّ من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذاتية. وذكر الشيخ علاء الدّولة في رسـالة الشارد والوارد: لأنّ فوقها يعني فوق الطبيعة *عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدّث، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة. هذا القول منه إشارة إلىٰ ما قال في مدارج المعارج: واعلم أنّ فوق عالم الحياة عالم الوجود، وفوق عالم الوجود عالم المَلِك الودُود ولا نهاية لعالمه، انتهىٰ. فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابلُ هذا النحو من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق علىٰ سبيل الحقيقة بل على المجاز؛ لأنّ الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ

---

* قوله: «أو الغيبي الخارج...» المراد من الوجود هو الوجود الخارجي الظلي أي الصادر الأول الذي هو النَّفَس الرحماني، والمراد من الجعل هو الخلق أي الوجود المقيد وإن شئت قلت أي الموجودات التي هي حروف النفس الرحماني، فالوجود الغيبي الخارجي عن دائرة هذين الوجودين هو الغيب المطلق والذات الأحدية. وهو خارج عنها بمعنىٰ أنه فوقهما. قوله سبحانه: «وهو القاهر فوق عباده» (الأنعام ٦١). فعبارة صدر الدين القونوي ناظرة إلى المراتب الثلاث للوجود على الوجه الذي تقدم بيانه في الفصل الثامن والعشرين من هذه المرحلة. وفي بعض نسخ الأسفار «العيني» بالعين المهملة والنون بدل الغيبي.

وقوله: «وما قال في مفتاح الغيب» هو كتاب مفتاح غيب الجمع والتفصيل، كما تقدم كلامنا فيه في تعليقة علىٰ آخر الفصل الثامن والعشرين من هذه المرحلة. ويعني بالوجود الذي هو تجلٍّ من تجلّيات غيب الهوية، الوجود الظلي أي الصّادر الأول. ويعني بالحال الشأن أي شأن معيّن كباقي الشؤون الذاتية.

* قوله: «عالم العدم المحض» أي عالم المثال وعالم العقول. و«ظلمة العدم» أي الواجب، فيصحّ أن يكون المراد من ظلمة العدم الواجب حيث لا تدركه الأوهام ولا تصل إليه: ويصح أن يراد من عالم العدم المحض عالم الحق سبحانه كما يأتي بعد سطرين قوله: «وفوق عالم الوجود عالم الملك الـودود» فتـدبّـر. وقـولـه: «فوق عالم الحياة عالم الوجود» أي فوق عالم الأجسام والمحسوسات العالم العقلي والمثالي أي عالم العقول والنفوس.

الآثار ومنشأ الأكوان.ويمكن أيضاً أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه، وكل ما لا يكون للعقل سبيل إلىٰ معرفة ذاته وكُنه هويته فغير موجود بهذا المعنىٰ فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيُوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم في شُهُوده وإدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره. علىٰ أنّ الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود الرابطي فيكون مسلوباً عنه تعالىٰ إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلّا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، فذاته تظهرُ بذاته علىٰ ذاته في مرتبة الأحدية الصِّرفة *المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهُور، ويظهر بعد هذا الظهور ظهُور آخر علىٰ غيره بل علىٰ ذاته وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنها بالمعروفية، وهذا الظهُور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسيّة بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد، وعالم وجاهل علىٰ حسب درجات الظهور جلاءً وخفاءً وطبقات المدارك كمالاً ونقصاً. والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشؤونات لا يقدح وحدة الذات، ولا ينثلم الكمال الواجبي، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيءٌ ولذا قيل:

*وما الوجه إلّا واحد غير أنّه إذا أنت عدّدت المرايا تعدّدا

---

* قوله: «المعبّر عنها بالكنز المخفي...» المطلب الأهمّ في عبارة الحديث: «كنت كنزاً مخفياً...» ونحوه التوجّه إلىٰ أن لفظ كان كلمة وجودية، ويطلق عليه الحرف الوجودي أيضاً علىٰ سبيل التوسّع في معنى الحرف.

* قوله: «وما الوجه...» المراد من الوجه الفيض المقدّس، ومن المرايا الماهيّات والقوابل. ثم بما تقدّم في هذه الفصول من التحقيقات الأنيقة في الوجود دريت تبحرّ صاحب الأسفار في الحقائق العرفانية، ومعرفته بصحف مشائخ العرفان فأيقن بما مرّ منّا غير مرة من أنه ـ قدّس سرّه ـ متغذٍ من مأدبة هؤلاء الأكابر، ومرتوٍ من مشرب هؤلاء الأفاخم، وهذا الكتاب العظيم انما هو إيضاح مقاصدهم الإلهية في كلماتهم الثقيلة. وهو ـ رضوان الله عليه ـ قد أخذ العرفان الأصيل القرآني من أحد الأكابر المتوغّل فيه إلّا أنّه كتم أمره ولم يتفوّه به فلم يذكره أحدٌ في المعاجم،

*فصل (٣١)
في الإشارة إلىٰ نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

إعلم أنّ الشيئية للممكن تكون علىٰ وجهين: شيئية الوجود وشيئية الماهيّة وهي *المعبرة عندهم بالثبوت، فالاولىٰ عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من

هذا حدسي الثاقب في أمر هذا التحرير العظيم.

* قوله: «فصل في الإشارة إلىٰ نفي جهات الشرور...» الشر قد يطلق علىٰ إيذاء الغير وإضراره، ووقوع آفة هلاك وصدمة وخوف وإقبال أمر مكروه ونحوها. وقد يطلق علىٰ نفاد لازم للماهيّات. وكل ممكن له حدّ لأنّه زوج تركيبي من وجود وماهيّة، والماهيّة حاكية عن حدّ الشيء والحدّ نفاد ونقص فكل ممكن فاقد كمالات حتىٰ أن العقل الأول فاقد الكمالات الوجود الصمدي الحقيقي. والشر على المعنى الأول يختص بهذه النشأة الدنياوية. والبحث عن وقوع الشر انّما هو دائر وسائر في الكتب الكلامية على الشر بهذا المعنىٰ. وخلاصة الجواب عن ذلك أن الشر ليس مجعولاً بالذات بل مجعول بالعرض.

وأما الشر على المعنى الثاني فلا يختص به ممكن دون ممكن. وحيث إن الماهيّة مجعولة بالعرض فالشر علىٰ هذا المعنىٰ أيضاً مجعول بالعرض. والوجود كلّه نور وحياة وخير والخير مؤثر، والشر مطلقاً أمر عدمي والشيخ يبحث في الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء عن الشرّ على التفصيل التام (ص ٥٣٨ من الطبع الرحلي الحجري). وسيأتي تفصيل البحث عنه في فصول الموقف الثامن من هذا الكتاب أيضاً.

خير محض است و محال است كه شرّ بعرض
نبود در اثر صُنع يَدُ اللّهى را
منبع خير يكى وصُور أسمائى
آن يكى راه ودگر فتنه گمراهى را

فوقوع الشر في القضاء الإلهي بالعرض مطلقاً. ثم قيد الوجود بالحقيقي كأن معناه أن حقيقة الوجود خير محض لا شرّ فيه، والماهيّة خارجة عن تلك الحقيقة فالشرّ بالمعنى الثاني آتٍ من قبله. ثم إن الشرّ بالمعنى الأول يقع بالإضافة والنسبة فحقيقة الوجود من حيث هي خير محض. والغرض أن وصف الوجود بالحقيقي ينفي جهات الشرور عن الوجود من حيث هو.

* قوله: «المعبّرة عندهم بالثبوت» كما يعبّرون عن الماهيّات التي هي الصور العلمية

المراتب وعالم من العوالم. والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهيّة وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجاً أو ذهناً من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك، ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود *كما زعمته المعتزلة بل علىٰ ما هو رأي المحصّلين من المشائين، وقد علمت أنّ موجودية الماهيّات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتحدة به، فالمشهود هو الوجود؛ والمفهوم هو الماهيّة كما مر ذكره مراراً، وبهذه الشيئية تمتاز ماهيّة الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر كـن فتدخل في الوجود بإذن ربّها كما أُشير إليه في قوله تعالىٰ: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

لا يقال: إنّ ماهيّة كل ممكن علىٰ ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له.

قلنا: نعم ولكنّ الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية منشؤها علم الحق الأوّل بذاته وتعقله لمراتب إلٰهيّته وشؤونه، فتلك الوجودات قبل أن تنزلت

بالأعيان الثابتة. والثابتة أمر اصطلاحي للتمييز بين الأعيان العلمية والأعيان الخارجية لا أنّ الثبوت في قبال الوجود كما قال فالأولىٰ عبارة... إلخ. ثم التعبير عن شيئية الماهيّة بالثبوت اصطلاح عرفاني كما نصّ به صدر الدين القونوي في أول النفحة الرابعة من النفحات (ص ١٤ ـ ط ١ من الحجري)، وصاحب الأسفار في عباراته ناظر إلىٰ ما في تلك النفحة، فالضمير في قوله: «المعبرة عندهم بالثبوت» راجع إلى العارفين بالله. وسيصرح المصنف بعد أسطر بذلك حيث يقول: «ومعلوم أن ليس للماهيّات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلاّ الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية إلاّ علىٰ ضرب من المجاز».

* قوله: «كما زعمته المعتزلة» المعتزلة قائلة بثبوت الماهيّات عن كافة الوجودات. وبالجملة أن المعتزلة قائلة بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، وعلم الباري تعالىٰ عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل، كما تقدم في تعليقة علىٰ مفتتح الفصل الخامس والعشرين من هذه المرحلة وذلك مبلغهم من العلم. وفي مصباح الأنس: «أما التقرر الذي تقول به المعتزلة بين الوجود والثبوت العلمي أعني تقرر الممكن المعدوم في نفسه فقال الشيخ: إنه باطل قطعاً إذ لا واسطة بين الوجود والعدم...» (ط١ ـ ص ٦٧).

وتعددت وتفصّلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماءً وصفات ذاتية تنبعث عنها الماهيّات والأعيان الثابتة، فهي في تلك المرتبة أيضاً تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقة باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علماً كمالياً هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم، إلّا أنّ معلوميتها في الأزل علىٰ هذا الوجه أي باعتبار ثبوتها تبعاً لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالىٰ منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة علىٰ طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الّذي أشرنا إليه. ثم إذا فاضت الوجُودات عن الحق تعالىٰ وتميّزت وتعدّدت في الخارج *اتحدت مع كل منها بالذات ماهيّة من الماهيّات من غير استئناف جَعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهيّة مع وجودها المتميز عن غيره، فلم يلزم في شيءٍ من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهيّة الخاصة علىٰ وجودها المنسوبة هي إليه، أما في مرتبة علمه تعالىٰ *فالأعيان تابعة لوجـود الحق تعـالىٰ الّـذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً وبماهيّات الأشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالىٰ إذ العلم بالعلة التامة مستلزم العلم بمعلولاتها كما سيقرع سَمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالىٰ،وأما في الخارج فكذلك لأنّ الفائض والمَجعول ليس إلّا أنحاء الوجودات

---

* قوله: «اتحدت مع كل منها...» ليس معنى الاتحاد هنا اتحاد أحد الشيئين الممتاز عن الآخر به، والتفوه بالاتحاد من عوز اللفظ، فإن الواقع جعل شيءٍ والجعل لا مناص له من حدّ والحد منشأ الماهيّة فبهذا اللحاظ يقال اتحدت الماهيّة مع الوجود.

* قوله: «فالأعيان تابعة» أي الأعيان الثابتة. وقوله: «إجمالاً» أي بنحو البساطة لا الإجمال بمعنى الإبهام وعلمه سبحانه إجمالي في عين الكشف التفصيلي. فالأعيان الثابتة هي الصور العلمية للعالم المستجنّة في الذات بوجودها الأحدي. وإن شئت قلت: الأعيان هي صور الأسماء في العلم. والمصنف كأنه ناظر إلىٰ كلام الشيخ الأكبر الحاتمي في الفصّ الموسوي وشرح العلامة القيصري عليه. (ص٤٤٨ ـ ط ١ من الحجري). وفي آخر الفصل الثالث من فصول شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم: «انّ الوجود يتجلّىٰ بصفةٍ من الصفات فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرىٰ فيصير حقيقةً ما من الحقائق الأسمائية. وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالىٰ هي المسمّاة بالماهيّة والعين الثابتة» (ط ١ ـ ص ٢٢).

بالذات والماهيّات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض، فظهر صدق ما وقع في ألسنة العرفاء أنّ موجودية الأعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مرّ غير مرّة. *وأما الشيئية المنفية عن الإنسان في قوله تعالى: «هل أتىٰ على

---

* قوله: «وأما الشيئية المنفية...» ناظر إلىٰ ما أفاد صدرالدين القونوي في النفحة الرابعة من النفحات الإلهية، وعليك بنبذةٍ من ما أفاد في ذلك، وقال:

«سئل بعض الأصفياء من الأصحاب ـ زاده الله توفيقاً وإكراماً ـ عن سرّ قوله تعالىٰ: «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»، وعن قوله تعالىٰ: «هل أتىٰ على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»، ما هذان الشيئان، وهل هما شيء واحد وإن ورد ذكر أحدهما موصوفاً والآخر منكّراً أم بينهما فرق؟

فأقول في الجواب بلسان الذوق والفيض الوهبي لا التعمّل الفكري والعلم الكسبي: إن الشيئية تطلق شرعاً وتحقيقاً باعتبارين: أحدهما شيئية الوجود، والآخر شيئية الثبوت. ونعني بشيئية الوجود كون الشيء موجوداً بعينه عند نفسه وعند غيره، وهذا القسم معلوم عند الجمهور قريب التناول.

والشيئية بالاعتبار الآخر المسماة بشيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شيء في علم الحق أزلاً وأبداً علىٰ وتيرة واحدة ثابتة غير متغيّرة ولا متبدّلة بل متميزة عن غيرها من المعلومات بخصوصيّتها ولم يزل الحق عالماً بها وبتميّزها عن غيرها لا يتجدد له سبحانه بها علم ولا يحدث له فيها حكم لنزاهته عن قيام الحوادث به وتقديس جنابه عن تجدّد علمه بشيء لم يكن معلوماً له تماماً قبل ذلك، بل ايجاده بقدرته التابعة لإرادته بعد علمه السابق الأزلي الظاهر حكم تخصيصه بالإرادة الموصوفة بالتخصيص. والشيئية بهذا الاعتبار هي الشيئية المخاطبة بالأمر التكويني المنبّه عليها بقوله تعالىٰ: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل ٤٠). فلها ضربٌ ما من الوجود بالنسبة إلىٰ علم الحق بها وتعيّنها وتميّزها في عرصة علمه الأولي عن غيرها من المعلومات، وهكذا الأمر في جميع الممكنات ممّا سبق العلم بدخوله في الوجود، وما اقتضىٰ ثبوته في حضرة الإمكان العام علىٰ حالته العدمية. فأطلق الحق سبحانه اسم الشيئية علىٰ ما لم يخاطب بعدُ بالتكوين ولم تتعلق القدرة بايجاده تنبيهاً منه سبحانه للألبّاء من عباده بأن لكل معلوم من معلوماته ـ عزّ وجلّ ـ صورةً أزلية ثابتة في حضرة علمه هي التوجّه إليها بالخطاب التكويني على التعين والتخصيص دون غيرها من المعلومات مع تميّز كل منها عن غيره عنده سبحانه فله ضرب من الوجود باعتبار علم الموجد به فحسب لا أن له في نفسه تحققاً

الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض، وكذا الشيئية المذكورة في قوله عليه السّلام: كان الله ولم يكن معه شيءٌ، ومعلوم أن ليس للماهيّات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلّا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية إلّا علىٰ ضرب من المجاز، ولأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيءٌ قال والآن كما كان. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله وهم الّذين يصلون إلىٰ مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد، والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيءٌ، ويعرفون أنه الآن كما كان. وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وأبصر «كلُّ شيءٍ هالك إلّا وجهه» وأُعاين «كلُّ من عليها فانٍ» من غير شك وتخمين، وهذا المقام مقام الوحدة.

وجودياً، وقوله تعالىٰ «لم يكن شيئاً مذكوراً» إشارة إلىٰ ما ذكرناه... (ص ١٦ ـ ١٤ ط ١ من الحجري).

وابن الفناري في مصباح الأنس لخّص ما نقلناه من النفحات بقوله: «ان الوجود يساوق الشيئية فلا يتحقق شيء دونه أعني أن الوجود العيني يساوق شيئية الوجود، والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت، فلسان الأول: «لم يكن شيئاً مذكوراً»، ولسان الثاني: «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (ص ٦١ ـ ط ١ من الرحلي).

وللقيصري بحث شريف في الفرق بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي في شرحه على الفصّ اليوسفي من فصوص الحكم حيث قال: «والثبوت العلمي وإن كان نوعاً من الوجود لكن ليس له الظهور التام كما للوجود العيني...» (ص ٢٣٢ ـ ط ١ من الحجري).

وقوله: «لما سمع شيخ الطائفة...» ناظر إلىٰ كلام ابن الفناري في مصباح الأنس: «ولذا قال مترجم حقيقة الحق لمّا سمع كان الله ولا شيء معه: والآن كما كان عليه» (ص ٧٩ ـ ط ١). وفي سفينة مخطوطة عندنا: «في حديث الامام موسىٰ بن جعفر (ع) كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان». ولفظة كان حرف وجودي. أي هو سبحانه الكل وحده لأنه حق صمد فلا ثاني حتىٰ يكون معه. والحكيم الإلهي يفسّر الحديث بأنه علة العلل والمعلول لا يكون في رتبة علّته كما قال: «وهو معكم» فلا يكون شيئاً حريّاً بأن يكون معه. والظاهريّ يفسّره بأنه والعالم كالبنّاء والبناء، ذلك مبلغهم من العلم. وراجع أيضاً مصباح الأنس (ص ١٤٥ ـ ط ١).

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات فنقول: إنّ الماهيّات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مُستهلكة في عين الجمع سابقاً وفي تفصيل الوجودات لاحقاً لكنّها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ لِأحكام الكثرة والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية، وترجع إليها الشرور والآفات الّتي هي من لوازم الماهيّات من غير جعل، *فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه، فعدم

* قولـه: «فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق...» الوقاية من أعلى مراتب التقوىٰ، وإنما يدركها المتوغل في التوحيد الصمدي فيراعي بها الأدب مع الله تعالىٰ شأنه وهذا المتقي هو أعظم الناس منزلة عند الله سبحانه. البحث عن التقوىٰ والوقاية يطلب في سائر مصنّفاتنا من «خير الأثـر في ردّ الجبر والقدر» و«نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي، و«درر القلائد علىٰ غرر الفرائد» ونكتفي هاهنا بما أفاده الشيخ العارف الطائي في فصوص الحكم وما أفاده القيصري في الشرح:

قال الشيخ في الفصّ الآدمي: «قوله تعالىٰ: (يا أيّها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة)، فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فإن الأمر ذمّ وحمد فكونوا وقايته في الذمّ واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين».

وقال الشارح: «علّم السـالك التأدب بين يدي الله تعالىٰ لتزداد نوريّته ولا يقع في مهالك الإباحة (في الأفعال) فإنّ توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير والشرّ إلى الله تعالىٰ. فالسالك إذا أسندهما إليه قبل زكاء النفـس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئاً للأدب بإسناد القبائح إليه، ولكون الاتّقاء مأخوذاً من وقىٰ يقي كما يقال وقيته فاتّقىٰ، أي اتخذوا الوقاية (أي معنىٰ قوله اتقوا ربكم)، فسّر اتقوا بقوله: اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، أي آلة الوقاية كما قال تعالىٰ: خذوا حذركم، أي آلة الحذر كالترس وغيره من السلاح.

فالمراد بما ظهر هو الجسد مع النفس المنطبعة فيه، أي انسبوا النقائص إلىٰ أنفسكم لتكونوا وقايته في الذم. واجعلوا ما بطن منكم وهو الروح الذي يربّكم وقاية لكم في الحمد، أي انسبوا الكمالات إلىٰ ربّكم كما قال عن لسان الملائكة «سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمتنا».

وعند نسبة الكمالات إلى الله تعالىٰ يكون لكم الخلاص من ظهور إنّياتكم وأنفسكم ولا يكون للشيطان عليكم سلطان.

وإنما جعل الظاهر وقاية للباطن في الذم، والباطن وقاية للظاهر في الحمد، وأثبت الربوبية للباطن فإنّ الظاهر من حيث النفس المنطبعة منبع النقائص ومحلّ التصرفات الشيطانية وهو

اعتبار الأعيان والماهيّات أصلاً منشأ للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشريعة إذ باعتبار شيئية الماهيّات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها: وقوع الشرور في هذا العالم وصُدُور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده، *ومنها سر القدر، *علىٰ أنّ بعض

عبد مربوب أبداً. والباطن منبع الأنوار، ومرآة التجلّيات الرحمانية. فله ربوبيّة من حيث اتصافه بالكمالات وإن كان له عبوديّة من حيث إنه يستفيض من الرب المطلق دائماً...» (ص ٩٤ و ٩٥ ط ١ من الحجري).

وراجع في البحث عن الوقاية الفصّ الإبراهيميّ من فصوص الحكم حيث قال: «فانّ لكل حكمٍ موطناً يظهر به لا يتعدّاه...» (ص ١٧٠ و ١٧١)، سيّما الفصّ الهوديّ منه حيث قال: «أين المتّقون الذين اتّخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع. وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحق...» (ص ٢٥٨).

وما أشار إليه المصنف في المقام إلىٰ آخر الفصل فانّها يتبيّن لمن أخذت الفطانة بيده ففهم حقيقة الوقاية. فعليك بالخوض في المواضع التي أشرنا إليها من فصوص الحكم سيّما الموضع الثالث منه والله سبحانه وليّ التوفيق.

ثم اعلم أن الفصل الآتي هو تقرير ما في الموضع الثالث من فصوص الحكم أيضاً، أعني أن ما أفاده العارف الطائي في الفص الهودي وبيّنه الشارح القيصري، هو متن ما في الفصل الآتي ولبّه والمصنف حرره تحرير تفصيل، وختم الفصل بالأدب مع الله المتفرع على الوقاية، فافهم واغتنم.

* قوله: «ومنها سرّ القدر» قد تقدّم بياننا في سرّ القدر وسرّ سرّ القدر في تعليقة على الفصل الخامس والعشرين من هذه المرحلة. وإن شئت فراجع الفصّ اليعقوبي من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه (ط ١ ـ ص ٢٢٠).

* قوله: «علىٰ أن بعض المحققين...» ناظر إلى الفص الهودي المذكور آنفاً أعني الموضع الثالث من المواضع التي أشرنا إليها من فصوص الحكم وشرحه. وإلى النفحة الرابعة من النفحات. وقوله: «من جملة شئونه» أي من جملة شؤون الحق. وقوله: «وإلىٰ ذلك أشار...» أي إلىٰ كون الماهيّات من شؤون الحق أشار القونوي...الخ. وقوله: «مطلق الظهور...» أي مطلق

المحققين من الموحّدين عدّوا شيئية الأعيان من جملة شؤونه باعتبار بطونه وعلمه بصُور تجلياته الّذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة علىٰ ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة، وقلّ من العلماء من لا يكون هذا السّر ضرّاء مضرّة عليه وفتنة مضلّة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله، فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم، وإلىٰ ذلك أشار القونوي بقوله: وإن كانت شؤونه أيضاً من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمّل، وهاهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها إلّا لمن شاء الله. وقال أيضاً: ومطلق الظهور حكماً للأشياء مطلق الظهور عيناً للوجود، وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود، وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب الّتي اشتمل عليها العلم بالنسبة إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أُخرىٰ، وحكمه أيضاً في مرتبة مغايرة لحكمه في مرتبة أُخرىٰ وإن حصل الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الّذي امتاز به كل منهما عن الآخر، فالثابت لشيءٍ في شيءٍ من شيءٍ بشرط أو شروط أو المنتفي عنه كذلك لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبةً كان الشرط أو حالاً أو مكاناً أو زماناً أو غير ذلك، وأحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة إلىٰ كل معين من المراتب والأحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت الأصول، انتهىٰ كلامُهُ.

الظهور علماً للماهيّات، ومطلق الظهور ذاتاً وحقيقة للوجود. فالكلام في الفرق بين الثبوت والوجود على اصطلاح العرفان علىٰ ما مرّت الإشارة إليه. وقوله: «وتعين الظهور...» أي تعيّن الظهور العلمي بالوجود. وقوله: «بالنسبة إلى الوجود المطلق» متعلق بتعين الظهور الوجودي. وقوله: «من وجه» متعلق بمخالف، قدّم عليه لسعة الظرف. وقوله: «فالثابت لشيء...» أي الثابت للماهيّة في مرتبة من المراتب من الوجود. وقوله: «من حيث التفصيل» أي عدداً أو شخصاً.

*فصل (٣٢)
فيه مستأنف الكلام من سبيل آخر
في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود
علىٰ وجه لا ينافي خيريّتها الذاتية

لعلّك قد تفطنت مما سلف ذكره بأنه متىٰ تجلى الوجُود الحق الأحدي علىٰ ماهيّة من الماهيّات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق علىٰ الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقاً بحقّيته؛ ظهر في كل منها بحسبهـا وتلون بلونها، واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين، وقد علمت سابقاً أنّ تلك الصفات والنعوت الذاتية المسمّاة بالماهيّات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا الماهيّة، فالتخالف بين الماهيّات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتأخر، والعلو والدنو، وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح أُجاج، وكشعاع الشمس الملوّن بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات من الألوان.

وقال الشيخ صدر الدين القونوي *في رسالة له في شرح بعض الأحاديث:

---

* قوله: «فصل فيه مستأنف...» قد تقدّم كلامنا آنفاً من أن هذا الفصل هو تتمة الفصل السابق له، وهو تحرير تفصيل لما أفاده الشيخ الأكبر الحاتمي في الفص الهودي من فصوص الحكم فتذكرّ. وبالجملة أن محور البحث في الفصلين واحد، كما يومئ إليه قوله مستأنف أيضاً. وقوله: «وقد قذف بالحق على الباطل» أي وقد قذف بالوجود على الماهيّة.

* قوله: «في رسالة له في شرح...» هي رسالته في شرح أربعين حديثاً. وقوله: «علىٰ إفاضة الخير على الأشياء» أي علىٰ إفاضة الوجود عليها. وقوله: «ان التنزيه والتشبيه في كلام الله...»

كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عرياً عن الأوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف، فإنّ ظهـوره وتعينـه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهىٰ. فقد ظهر أنّ كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهيّة، وجهة وجود وظهور وليس للحق إلّا إفاضة الوجود على الماهيّات وله الحمد والشكر علىٰ إفاضة الخير على الأشياء، وإذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهيّة ووجود، وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري وصحة إثبات ما ينسب إليه له وسلبه عنه كل منهما بجهـة، وعلمت أيضـاً أنّ جهـة الاتفاق والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيّات فقد دريت أنّ التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليه السّلام يرجع إلىٰ هاتين الجهتين، وكلاهما محمول علىٰ ظاهرهما بلا تناقض وتأويل، فالايجاد والإفاضة والفعلية والتكميل والتحصّل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلـق واستطاعتهم، كما نظمه بعض الفرس حيث قال:

از آن جانـب بود ايجـاد وتـكـميل

وزين جانـب بود هر لحظه تبـديل

والتفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيّات انما يَحصل لها بوجه من نفس ذواتها، وبوجه من الفيض الأقدس المسمّىٰ بالقضاء الأزلي الّذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالىٰ بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونهـا تابعة لأسماء الحق وصفاته الّتي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيّات في الخارج بإفاضة الـوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمّىٰ عندهم

مثل يد الله وعين الله وأمثالها. وقوله: «كما نظمه بعض الفرس...» والبيت في گلشن راز. وقوله: «بوجه من الفيض الأقدس...» قد تقدم تفسير الفيضين في تعليقة علىٰ آخر الفصل الأخير من المنهج الثاني من المرحلة الأولى.

بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالىٰ وكلاهما في الـوجود غير منفك عن ذاته، وهذا لا ينافي حدوث الأشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالىٰ عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني إلىٰ مبدع الكل علىٰ وجه مقدس لا يوجب تغيراً لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله من حيث إنها أفعاله. وعند بيان إحاطته بالزمانيات والمكانيّات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفيـة تكلمه تعالىٰ مع ملائكته ورسله *لا على الوجه الّذي يقوله الأشاعرة.

والحاصل أنّ النقائص والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلىٰ خصُوصيات المحالّ والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود، وبذلك تندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالىٰ «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيّئة فمن نفسك» والاُخرىٰ قوله تعالىٰ: «قل كلّ من عند الله» وما أحسن ما وقع متصلاً بهذه الآية إيماءً بلطافة هذه المسألة من قوله تعالىٰ: «فما لهؤلاء القوم لا يكادُون يفقهُون حديثاً» وذلك لأن مسألة العلّة والمعلول قد اُشكلت على الناس لغموضها وبُعد غورها، فإنّ المعلولات إنما هي استار علىٰ وجه العلل وفيها هلـك من هلك، ولأمرها ترىٰ العلماء حيارىٰ فيها فمنهم من يثبت الأسباب، ومنهم من ينفيها، ولذا قيل: إنّ الناس في هذه المسألة بين حيارىٰ وجهّال، فمن استشفىٰ من هذا الداء العضال والمزلقة الّتي لا يخلص منها إلّا المخلصُون أصبح موحداً لا تنافي توحيده رؤيةُ الأسباب.

وخـلاصـة تحقيق هذا المقـام أنّ لكل شيءٍ كما مر وجهاً خاصاً إلىٰ ربّ الأرباب ومسبّب الأسباب به يسبّحه وينزّهه ويحمده. والتأثير الّذي يشاهد من

---

* قوله: «لا على الوجه الذي تقوله الأشاعرة» ذلك الوجه هو الكلام النفسي. راجع في بيانه المسألة السابعة من الفصل الخامس من المقصد الأول من الكشف المراد بتصحيحنا وتعليقتنا عليه فإنّ لنا تحقيقاً أنيقاً في المقام. (ص ٢٢٣ و ٥٦٦ ط ١). وقوله: «وبذلك تندفع شبهة...» وقد أغنانا كتابنا «خير الأثر في الردّ على الجبر والقدر» عن الورود في المسائل التي تناسب المقام، وردّ الشبه التي أوجبتها الأوهام.

الأسباب انّما هو من اسم من الأسماء الحسنى الّذي هذا السبب مظهره، مُسبّح له بلسان الذاكرية * في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فإنّها فاسدة، فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور والنقائص ترجع إلىٰ خصُوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود، ولسان جميع الشرائع الحقّة ناطق بأنّ وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحق تعالىٰ، ولزوم كلّ شرّ وآفة وقصُور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق، * كما في قوله تعالىٰ: حكاية عن الخليل علىٰ نبيّنا وعليه السّلام «وإذا مَرضتُ فهُو يشفين» فإنه عليه صلوات الرّحمان أضاف المرض إلىٰ نفسه والشفاء إلىٰ ربّه، وفي قوله تعالَىٰ أيضاً: «إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم» إشارة إلىٰ أنّ العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأوّل من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها، ومن لوازم أخلاقها الردية، فكأنها هي حمالة حَطَب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدّىٰ نهمته إلىٰ مرض شديد، وانّ المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الأوّل ورحمته وإفاضة وجوده على الأشياء حَسَب امكان قوابلها، وكما في قول سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم حيث ذكر في دعائه عليه السّلام: «الخير كلّه بيَديك والشرّ ليس اليك»، وفي حديث آخر عنه

* قوله: «في مرتبته...» أي في مرتبة ذلك الاسم لي قوله اسم من الأسماء الحسنىٰ. وقوله: «يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء» وبوجه آخر إلى الأعيان الثابتة.

* قوله: «كما في قوله تعالىٰ حكاية...» تقدمت إشارتنا في الفصل السابق إلىٰ أن الوقاية توجب مراعاة الأدب مع الله سبحانه، ففي هذا الفصل قد انتهى البحث عن الوقاية إلى التعرض بالأدب مع الله تعالى شأنه. وقد أشرنا إلىٰ أدب الأنبياء والأولياء مع الله سبحانه في أوائل كتابنا «الانسان والقرآن». وكذلك في الفصل العاشر من رسالة «نور علىٰ نور في الذكر والذاكر والمذكور». ومراعاة الأدب طريق الوصول إلى التأدب بآداب الله والتخلّق بأخلاقه. وقد أفاد وأجاد شيخنا وأستاذنا في العلوم الإلهية العلاّمة الطباطبائي ـ قدّس سرّه ـ في تفسير سورة المائدة من «الميزان» في معنى الأدب وأدب الانبياء مع الله على الاستيفاء وقد أغنانا من ورود البحث عن ذلك.

صلّى الله عليه وآله وسلّم: «فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه» فقد ظهر أن ليس للحق إلّا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيّات من العدم إلى الكون والتحصّل، ومن القوة إلى الفعل والتكميل، ومن البطون إلى الظهور، والله الهادي إلىٰ سواء السبيل.

*فصل (٣٣)

في كيفيّة كون الممكنات مرايا لظهور الحقّ فيها ومجالي لتجلّي الإله عليها

قد أُشير فيما سبق أنّ جميع الماهيّات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالىٰ ومجالي لحقيقته المقدّسة، وخاصية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي *صُورة ما تجلّىٰ

* قوله: «فصل في كيفية كون...» في مطالب صدر الفصل إلىٰ قوله: «ومن هاهنا تنكشف لذي البصيرة دقيقة أخرىٰ هي أنه...» ناظر إلى الباب الثالث والستين من الفتوحات المكّية كما سيصرّح به بعد أسطر، وما نقله عن الفتوحات فهو ملخّص عباراته؛ وكذلك ناظر إلى الفصل الخامس من فصول التمهيد الجملي من مصباح الأُنس في إمكان كون الشيء الواحد مظهراً وظاهراً باعتبارين (ص ٣٦ و٣٧ ـ ط ١) فقال صدرالدين القونوي في مفتاح غيب الجمع والتفصيل: «انّ كل مظهر لأمرٍ ما كان ما كان لا يمكن أن يكون ظاهراً من حيث كونه مظهراً له ولا ظاهراً بذاته ولا في شيء سواه إلّا الذي ظهر بذاته في عين أحواله وكان حكمها معه حكم من امتاز عنه من وجهٍ ما فصار مظهراً لما لم يتعيّن منه أصلاً ولم يتميّز، وهذا شأن الحق تعالىٰ فله أن يكون ظاهراً حال كونه مظهراً، ومظهراً حال كونه ظاهراً. وللكُمّل أيضاً دون غيرهم من الموجودات منه نصيبٌ».

والشارح العلامة ابن الفناري في مصباح الأنس شرح ما نقلناه من المصباح بعد تقديم أربعة أصول فلا بدّ لك من الرجوع إليه حتىٰ يتبيّن لك ما في صدر هذا الفصل من الأسفار حقّ التبيّن. وكتابنا التّعليقات على المصباح المسمّىٰ بـ«مشكاة القدس علىٰ مصباح الأنس» منجد ومجد في تبين مقاصد المصباح جدّاً.

* قوله: «صورة ما تجلّىٰ فيها...» يعبّرون عن تلك الصورة بالعكس والفعل والفيض والأثر أيضاً.

فيها، إلّا أنّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكـاية الحق الأول إلّا في غاية البُعـد كما ذكـره معلم المشـائـين أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبيّة..،وبيان ذلك أنّ للحق تجلياً واحداً على الأشياء وظهوراً واحداً على الممكنات، *وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي لذاته علىٰ نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه سبحانه لغاية تماميّةٍ وفرط كمالٍ فَضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته علىٰ نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهُوره الأوّلي لاستحـالـة المثلين، وامتنـاع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، *فلا محالة نشأت من هذا الظهُور الثانوي الّذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أُخرىٰ والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة الافعالية عند أهل الـذوق والتجـلي على الغـير عنـد بعض، الكثرةُ والتعدد حَسَب تكثر الأسماء والصفـات في نحـو العلم الاجـمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيّات بحسبه، لا أنّ لها بحَسَب ذاتها ظهُورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمّه بعـض وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالىٰ عنه علواً كبيراً.

قال الشيخ محيي الـدّين العـربي في البـاب الثـالث والسـتـين في كتاب

---

* قوله: «وهذا الظهور على الأشياء...» الذات واحدة، والظهوران بلحاظ ظهور الذات لذاتها، وظهورها في مرتبة الأفعال. والفص الخامس عشر من فصوص الفارابي: «علمه الأول لذاته لا ينقسم، علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته» ناظر إلى الظهورين. وهذه الكثرة لا توجب تكثر الذات بل تؤكّد وحدتها وعلمها الإحاطي بالأشياء أي العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وإن شئت قلت: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء. فافهم. وشرحنا علىٰ فصوص الفارابي المسمّىٰ بـ «نصوص الحكم علىٰ فصوص الحكم» نعم العون في المقام.

* قوله: «فلا محالة نشأت...» فاعل الفعل هو قوله الآتي: «الكثرة والتعدد...». وقوله: «في اصطلاح قوم...» هذا القوم هم العارفون، وقوم آخرهم الحكماء.

الفتوحات المكيّة: *إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صُورته بوجه، وأنّه ما أدرك صورته بوجه لمّا يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه ولا يقدر أن ينكر أنه رأىٰ صُورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأىٰ صورته وما رأىٰ صورته، فما تللك الصّورة المرئية وأين محلها وما شأنها؟ فهي منتفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سُبحانه هذه الحقيقة لعبده ضربَ المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم، ولم يحصّل علماً بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة.

أقول: ونبّه بذلك على أنّ تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الّذي حارت العقول فيه، وعجزت في إدراكه إلىٰ أن يبلغ عجزها أن يقال: هل لهذا المدرك

* قوله: «إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة...» التمثيل بالمرآة تقدم في آخر الفصل الحادي عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ. واعلم أن ذلك التمثيل مرويّ عن ثامن الحجج الإمام عليّ بن موسىٰ الرضا ـ عليهم السّلام ـ في الجواب عن سؤال عمران الصّابي ففي أواخر الباب الرابع والستّين من توحيد الصدوق ـ وهو باب ذكر مجلس الرضا عليّ بن موسىٰ (ع) مع أهل الأديان وأصحاب المقالات مثل الجاثليق ورأس الجالوت ورؤساء الصابئين والهرْبذ الأكبر وما كلّم به عمران الصابي في التوحيد عند المأمون ـ قال عمران: «يا سيّدي أهو في الخلقَ أم الخلق فيه»؟.

قال الرضا ـ عليه السّلام ـ: جلّ يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالىٰ عن ذلك. وسأعلمك ما تعرفه به ولا قوة إلاّ بالله. أخبرني عن المِرآة أنت فيها أم هي فيك فإن كان ليس واحدٌ منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها علىٰ نفسك؟

قال عمران: بضوءٍ بيني وبينها. قال الرضا (ع): هل ترىٰ من ذلك الضوء في المرآة أكثر ممّا تراه في عينك؟ قال: نعم. قال الرضا (ع) فأرناه. فلم يحر جواباً. قال الرضا (ع): فلا أرى النور إلاّ وقد دلّك ودلّ المرآة علىٰ أنفسكما من غير أن يكون في واحدٍ منكما. ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً، «ولله المثل الأعلىٰ».

ثم تمثّل الشيخ العارف الحاتمي بها في الباب الثالث والسّتين من الفتوحات المكية في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث، وكذا في سائر مصنفاته كالفصّ الشيثي من فصوص الحكم، وبعد ذلك صار كالمثل السائر دائراً في ألسنة الصحف العرفانية، مثل ما في مصباح الأنس (ط ١ ـ ص ١٨٥ و ١٨٦)، وما في شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم (ط١ ـ ص ١٠٧).

حقيقة أم لا؟ فإنّ العقول لا تلحقه بالعدم الصرف، وقد علمت أنه ليس بلا شيءٍ ولا بالـوجُود المحض، وقد علمت أنه ليس بشيءٍ مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العَبد إلىٰ كيفية سريان نور الحق في الأشياء، وتجليه علىٰ مرائي الماهيّات وظهوره في كل شيءٍ بحسبه فإنّ وجود كلّ ماهيّة إمكانية ليس هو نفس ماهيّتها بحسب المعنىٰ والحقيقة، ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وإمكانه، ولا مفصولاً عنها بالكلية للعدم استقلاله في التحقق كما مضىٰ بُرهانه.

ثم إنه كما ثبـت أنّ تجليه تعالىٰ على الأشياء تجلّ واحد وإفاضة واحدة إنما حصـل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيّات واختلافها؛ تحقق وتبين أنه *لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد. ومنه يستفاد أنّ العلم بكل حقيقة لا يكون إلّا حضورها لا حصول شبح آخر منها، لأنّ ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلّا لزم التكـرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

*ومن هاهنا تنكشف لذي البصيرة دقيقة أُخرىٰ هي أنه قد اختلف الحكماء

---

* قوله: «لا تكرار في التجلّي...» أي في كل مظهر تجلٍّ واحد. وقوله: «ومنه يستفاد...» ردّ على القائلين بالشبح في الصورة العلمية متفرعاً علىٰ عدم التكرار في التجلّي. وقد تقدم القول بالشبح في الفصل الرابع من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ. (ج١ ـ ص ٥٢٠).

* قوله: «ومن هاهنا ينكشف...» مسائل هذا الفصل سيما مسألة كيفية الإدراك رفيعة المنال جداً. وقد استوفينا البحث عن ذكر مصادر هذه المسألة وما يجب بيانها في التوغّل والوصول إليها في «نثر الدراري علىٰ نظم اللآلي» (ص ٢٩٦ ـ ٢٩٢ ط ١)، وفي شرح العين الثامنة والعشرين من «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» (ص ٤١٣ ط ١)، وفي الدرس التاسع عشر من «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» (٣٤٥ ـ ٣٣١ ط ١). والنكتة ٩٥١ من كتابنا «ألف نكتة ونكتة».

والمصنّف ذكر ثلاثة مذاهب في كيفية إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء: سبيل الرشح، ونهج العكس، وفناء النفس عن ذاتها وبقائها بالحق واتصالها بعالم القدس، والأخير ـ أي فناؤها في القدسي وبقاؤها به ـ مختاره. وقوله: «أي من جهة إفاضة صورة الأشياء علىٰ ذاتها، أو علىٰ نهج مشاهدتها في ذات المبدإ الفعّال» تفسير للرشح والعكس على اللفّ والنشر المرتّبين ـ أي قوله:

«من جهة إفاضة صور الأشياء علىٰ ذاتها» تفسير لقوله علىٰ سبيل الرشح، وقوله: «أو علىٰ نهج مشاهدتها في ذات المبدإ الفعّال» تفسير لقوله علىٰ نهج العكس ـ

إعلم أنّ صاحب الأسفار ناظر في المقام إلىٰ ما حرّره القيصري في آخر الفصل الثالث من فصول شرحه علىٰ فصوص الحكم في ذيل العنوان المترجم بقوله: «هداية للنّاظرين» وهو ما نهديه إليك مع إضافات إيضاحية نجعلها بين الهلالين كما يأتي:

«انّ الـوجود يتجلّىٰ بصفة من الصفات فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفةٍ أخرىٰ فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية. وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالىٰ هي المسماة بالماهيّة والعين الثابتة (الماهيّة في اصطلاح الحكيم، والعين الثابتة في اصطلاح العارف)، وإن شئت قلت تلك الحقيقة هي الماهيّة فإنه أيضاً صحيح.

وهـذه المـاهيّة لها وجود خارجي في عالم الأرواح (في اصطلاح العارف، وعالم العقول في اصـطلاح الحكيم) وهـو حصولها فيه. ووجود في عالم المثال (المنفصل) وهو ظهورها في صورة جسدانية (أي صورة مثالية). ووجود في الحسّ وهو تحقّقها فيه. ووجود علمّي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. ومن هنا (أي ومن كون الماهيّات وجودات خاصة، وإن شئت قلت: أي ومن هذه المراتب الوجودية) قيل: إن الوجود هو الحصول والكون.

وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيّات ولوازمها (من الكمالات) تارة في الذهن وأخرىٰ في الخارج، فيقوىٰ ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره (فالتشكيك يقع في الظهور، فتدبّر) فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها، وللبعض دون ذلك. فصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصـور العلمية (في الحضـرة الإلهية) الحـاصلة (صفـة ظلالات...) فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، لذلك (أي لأن الحقائق في علم الحق تعالىٰ، وظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة) صعب العلم بحقائق الأشياء علىٰ ما هي عليه إلّا علىٰ من تنوّر قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية علىٰ ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيته (وحدّه وإمكانه) ينحجب عن ذلك (الإدراك) فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل (بقدر الحجاب). فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكلّ إليه، وهو العليم الخبير. فإن علمت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً». انتهىٰ كلام القيصري في المقام، وقد تقدم نحو هذا الكلام في الفصل الثاني

....

والعشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أن كلام القيصري: «بطريق الانعكاس،... أو بظهور نور الوجود فينا...، إلّا علىٰ من تنوّر قلبه بنور...» ناظر إلى الوجوه الثلاثة المذكورة في الأسفار من الرشح والانعكاس والفناء، إلّا أنّ الوجه الثاني في عبارة القيصري ـ أعني قوله: «أو بظهور نور...» ـ هو الوجه الأول في الأسفار أي سبيل الرشح.

والانعكاس انما هو عند الاتصال بالمبدإ والترقي إلىٰ جنابه، فيظهر في مرآة النفس ما كان في المبادئ بطور ظهور العكس في المرايا وتكون النفس آلة لملاحظتها كما أن المرآة تكون آلة. والرشح انما هو أن ترتسم النفس بالصور المثالية.

والمصنف قد فسّر الانعكاس بالإشراق، والرشح بكون الصور فائضة من خازن المعقولات الذي هو جوهر عقلي على النفس، حيث قال في آخر الموقف التاسع من إلهيات الأسفار:

«القوى الانطباعية لقبولها التكثّر والانقسام جاز عند العقل أن يكون بعضها مدركاً وبعضها حافظاً كما هو المشهور من أن موضعاً من تجاويف الدماغ فيه محلّ الادراك وقبول الصورة، وموضعاً آخر في محلّ الحفظ والإدامة. وأما القوّة الغير المنطبعة كالعاقلة منّا فلا يمكن انقسامها إلىٰ محلّ الإدراك ومحلّ الحفظ والاختزان. فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي تختزن فيه صور الأشياء المعقولة كلّما توجّهت النفس إليه انتقشت بصورةٍ ما تناسبها، وإذا أعرضت عنه إلىٰ ما يلي العالم الحسّي والدار الجسدانية أو إلىٰ صورة أخرىٰ انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد أن صارت مجلوّة وأزيلت عنها الغشاوة والصدىٰ بتجشّم اكتسابٍ وتعمّلٍ وتكلفٍ، فمهما بقيت علىٰ وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها أو فائضة عليها على اختلاف الرأيين أعني الإشراق والرشح في الممثّل له كما في المثال (المثال هو المرآة، والممثّل له هو ما نحن فيه أي النفس والعاقلة)، وكلاهما (أي الإشراق والرشح) غير ما هو المختار عندنا فيها...» ومختاره هو الفناء في القدسي. وأصرح من هذا الموضع المنقول من الأسفار ما في قياس اللآلي المنتظمة حيث قال:

«في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال:

أحدها، علىٰ سبيل رشح الصور على النفوس عند اتصالها الروحاني بالعقل الفعّال إذ فيه صور كل الحقائق وتترشّح عليها علىٰ حسب استعدادها.

وثانيها، أنه علىٰ سبيل الإشراق بأن يشرق نور العقل الفعّال على العقل بالفعل، وينعطف منه إلى العقل الفعّال ويرىٰ ما فيه بقدر استعداده وطلبه كما في الإبصار علىٰ قول الرياضيّين

في أنّ إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدإ الفياض أهو علىٰ سبيل الرشح، أو علىٰ نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء علىٰ ذاتها، أو علىٰ نهج مشاهدتها في ذات المبدإ الفعال؟ ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك، بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فترى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما تراها من الحقائق غير ما وقعت في الاعيان وإلّا يلزم التكـرار في التجلي الإلهي، وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بأنّ وجود الأشياء في الأعيان *وهو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الأشياء، وأنّ عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس تكون حقائق الأشياء علىٰ ما هي عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها، وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء *ويعتقده علىٰ حسب ما يراه، فيعرفه علىٰ صورة معتقده، فإذا تجلّى الحق

بخروج الشعاع يشرق شعاع من البصر على الجسم الصيقلي وينعطف منه على الرّائي ويرىٰ ما يقابله.

وثالثها، أنه علىٰ سبيل الفناء في القدسي والبقاء به كما قال صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ في الأسفار: لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام...».

* قوله: «وهو بعينه نحو معلوميتها...» كعلم النفس بالصور المنتشئة منها بإنشائها. وقوله: «بواسطة اتصاله بعالم القدس...» سيما باتصاله الروحاني بالصادر الأول الذي هو الرق المنشور والولاية والعرش، وحينئذ تصير الكلمات الوجودية كلها من شؤونه. والمروي عنه ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ: «ما من مخلوق إلّا وصورته تحت العرش»، فافهم. وإلىٰ هذا الاتصال والشمول أشاروا بقولهم: الولاية سارية في الكل، فافهم.

* قوله: «ويعتقده علىٰ حسب...» هذا مفاد حديث التحوّل من أن الحق يتجلّىٰ يوم القيامة بصورة النقصان فينكرونه، ثم يتحوّل بصورة الكمال والعظمة فيقبلونه فيسجدون له. وهذا البحث مستفاد من آخر الفصّ الهودي من فصوص الحكم للشيخ العارف الحاتمي وشرح القيصري عليه

له يوم القيامة في غير الصّورة الّتي يعتقدها كذلك ينكره ويتعوذ منه من هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء *وإليه الإشارة كما في الحديث القدسي: «أنا عند ظنّ عبدي بي» فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجلّيات الإلهيّة، وينكر ما لاتعطيه نشأته، والسالك

(ط ١ ـ ص ٢٦٠ و ٢٦١)، وكذا من الفصّ الإسحاقي منه وذلك الشرح (ص ١٩٣ و ١٩٤)، وكذا من الفصّ الشعيبيّ منه وذلك الشرح (ص ٢٧٤). ونحوه ما قال الشيخ في الفتوحات المكية: «ومن هذا الباب التجلّي الإلهي في صور الاعتقادات، وهذا مما يجب الإيمان به. خرّج مسلم في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري...» (ج ٢ ـ ص ٣٤٦).

إعلم أنّ المحقّق هو الذي يعطي حقّ المقامات كلّها لتكون عقيدته هيولى الاعتقادات ولا يقف في شيء منها، وأن لا يكون مقيداً ـ كما في شرح القيصري على الفصّ العيسوي من فصوص الحكم (ط ١ ـ ص ٢٠٩). وقال الشيخ في آخر الفصّ الهودي: «فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها فإن الله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنّه يقول: فأينما تولّوا فثمّ وجه الله، وما ذكر أيناً من أين...».

وقد نظم العارف الجامي في أوائل الدفتر الأول من سلسلة الذهب هذا المفاد بقوله:

روز محشر كه بر عموم بشر	حق تجلّى كند به جمله صور
آن تجلّى زحضرت أحدش	نبود جز به وفق معتقدش
جز در آن صورت ارشود ظاهر	گردد آن را زجاهلى منكر
چون تجلّى كه در معاد بود	همه بر طبق اعتقاد بود
مكن او را به اعتقادى خاص	شو زقيد هر اعتقاد خلاص
نيست حصرى خداى را وحدى	كه مقيد شود به معتقدى
تخته جمله عقايد باش	در همه صورتش مشاهد باش
شو هيولاى جمله معتقدات	بو كه يابى ز قيد و حصر نجات

* قوله: «وإليه الإشارة في قوله تعالى...» أي في قوله تعالى في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي». وقوله: «عن الخلق» متعلّق بقوله يحجبه. وقوله: «لأجل فنائه...» أي لأجل فنائه وصرف النظر عن الخلق وتعيّناته رأساً ذاهل... الخ. وقوله: «الراجع إلى التفصيل...» أي إلى تفصيل المراتب الإلهية. وقوله: «فيرى الخلق بالحق» أي فيرى الخلق بالوجود الحقّاني والعقل المحسوس بنوره المعنوي.

الـواصل الفاني يشاهد الحق مجرداً عن نسبة الخلق إليه، فيحجبُه ضيق فنائه وقصُور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيءٍ، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كل شيءٍ ذاهـل عن مراتب الإلهية، وتجلياتـه الذاتية والأسمائية، وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمداً من الإجمال فيشاهد الحق علىٰ وجه أسمائه وصفاته، فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق الّتي أشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدإ الأشياء، ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الثابتة وماهياتها، فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الّذي له غيب السماوات والأرض، *فثبت أنـه كما أنّ الأشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء، لكن مرآتية كلّ واحد من المرآتين بوجه غير الاخرىٰ.

وبيان ذلـك أنّ كل واحدة من المرائي الّتي هي غير ذات الحق كمرائي ماهيّات الممكنات لظهور حقيقة الوجود. ومرائي القوى الخيالية الكلية الّتي هي مظاهر عالم المثال، والقوة الخيالية الجزئية الّتي هي مظهر الصّور الخيالية، والجليدية والمـاء والبلور والحـديد الّتي كل منها مظهر للصور المبصرة، والحاسة السّمعية والـذوقية والشميّة واللمسية التّي هي مظاهـر للمحسوسات الاربعة انما تكون

---

* قوله: «فثبت أنه كما أن الأشياء...» وفي الخبر: «المؤمن مرآة المؤمن»، والمؤمن اسم من اسمائه سبحانه أيضاً كما في آخر سورة الحشر من القرآن الكريم، فتدبّر في معنى المؤمن مرآة المؤمن. ومن حيث إن المؤمن مرآة المؤمن فإذا شهدناه سبحانه شهدنا نفوسنا لأن ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما إلاّ بالتعّين والإطلاق، أو شهدنا نفوسنا فيه لأنه مرآة ذواتنا. وإذا شهدنا الحقّ شهد نفسه أي ذاته التي تعيّنت وظهرت في صورتنا. أو شهد نفسه فينا لكوننا مرآةً لذاته وصفاته (شرح القيصري على الفصّ الآدمي من فصوص الحكم ـ ط ١ ص ٨٥).

وقال الشيخ في الفصّ الشيثي: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها». وقال القيصري في شرحه: «وذلك لأنّ بالوجود تظهر الأعيان الثابتة وكمالاتها، وبالأعيان تظهر صفات الوجود وأسماؤه وأحكام أسمائه لأنها محل سلطنتها، وإليه أشار النبيّ عليه الصلاة والسّلام بقوله: «المؤمن مرآة المؤمن» (ط ١ ـ ص ١٠٨).

مرآتيتها لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها، لكن لما لم تكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كلٍ منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه، وإن لم تكن كاذبة أيضاً من كلّ الوجوه فأنت إذا نظرت إلىٰ خصوص ذات المرآة وكونها من حديد أو زجاج مثلاً حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة الّتي فيها، ولا تكون هي عند ذلك مظهراً لها لتقيدها وحصرها، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنظر إليه نظراً استقلالياً بل نظراً ارتباطياً تعلقياً فعند ذلك تنظر إلى الصّورة المقابلة، وتلك الخُصُوصية حكمها باقٍ وإن لم تكن ملتفتاً إليها، فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه، فتصير خُصوصيّة المرآة حجاباً عن وجوده الحقيقي علىٰ حَسَب تلك الخصوصية، ولهذا اختلفت المرائي صغراً وكبراً واستقامة واعوجاجاً وظهوراً وخفاءً لأجل اختلاف خصُوصيات المرآة تحديباً وتقعيراً وصقالة وكدورة *وإن لم تكن ملحوظة، وكذا حكم باقي المرائي الإمكانية.

وأما الحق سُبحانه فلكون ذاته ذاتاً فياضة تفيض عنه صُور الأشياء ومعقوليتها تكون ذاته مظهراً تظهر به الأشياءُ على الوجه الّذي هي عليه. وبيان ذلك أنّ ذاته بذاته من غير حيثية أخرىٰ مبدأ للأشياء، فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأنّ العلم التام بالعلّة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما أن شهود ذاته ليس ولا يمكن إلاّ بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيءٌ واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين، وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصوّر إلاّ بعين وجودها *إذ العلتان واحدة بلا مغايرة، فكذا

---

* قوله: «وإن لم تكن ملحوظةً» أي وإن لم تكن الخصوصيات ملحوظة.

* قوله: «إذ العلّتان واحدة...» العلتان هما ذات الحق وشهود ذاته، والمعلولان هما شهود ذات الخلق ووجودها. وقوله: «كما مرّ ذكره سابقاً» مرّ ذكره في الفصل الخامس عشر من هذه المرحلة.

وقوله: «من ذوي الأقدام» وفي بعض النسخ «إن كنت من ذوي الأفهام». والقدم اصطلاح عرفاني يقال فلان علىٰ قدم فلان وعلىٰ مشهده وعلىٰ مشربه وعلىٰ قلبه وعلىٰ لسانه، أي يفيض

المعلولان واحد بلا تعدّد، فكما أنّ وجود الأشياء علىٰ ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودُها علىٰ ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أنّ ذاته تعالىٰ من حيث ذاته مرآة تدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر بلا شَوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات.

تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفة شيءٍ من الأشياء إلّا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقاً إذ وجود كل شيء *ليس إلّا نحواً واحداً لا يحصل إلّا من جهة واحدة لمّا علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحـق، وانكشفت صحة قول الحكماء إنّ العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فحقّق هذا المقام إن كنت من ذوي الأقدام.

عليها الفيض من جنس واحد. وفي القرآن الكريم: «وبشِّر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربّهم» (يونس ٢). مثلاً قال الشيخ الأكبر في الفصّ اليوسفي من فصوص الحكم: «وسأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمّدي ما تقف عليه...» (ص ٢٢٩ و ٢٣٠ ط ١ شرح القيصري).

وقال في الفصّ العيسوي: «وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلّا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فَحَيِيَت، فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد» (ص ٣٢٨ من شرح القيصري عليه). وقال في الفصّ الشيثي: «وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني وهو حامل أسراره...» (ص ١٢٤ من الشرح المذكور). والظاهر أنّ الأقدام حرّفت بالأفهام لعدم العلم بالقدم والأقدام علىٰ هذا الوجه.

* قوله: «ليس إلّا نحواً خاصّاً...» المعلول بحسب الواقع ونفس الأمر ليس إلّا نحواً خاصّاً من تعيّنات العلّة ومرتبة معيّنة من تجلّياته، وأما إذا كان المعلول معيّناً ويصحّ إسناده إلىٰ كل واحدة من علل، ولا تعلم علتها بشخصها فالعلم بالمعلول المعيّن لا يوجب إلّا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيّتها كما هو المشهور.

تعقيب:

قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة أنّ العلم بالعلّة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين، وأما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلّا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها، والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أنّ العلّة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه وأما المعلول بخصُوصه فلا يَستدعي إلّا علّة مطلقة، لأنّه مجرد دعوىٰ بلا بيِّنة وبرهان بل السّر فيه أنّ المعلول كما حققناه ليس إلّا نحواً خاصّاً من تعينات العلّة، ومرتبة معينة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلّة عرف شؤونها وأطوارها بخلاف من عرف المَعلول فانه ما عرف علّته إلّا بهذا النحو الخاص، كمن يرىٰ وجه الإنسان في واحدة من المرائي المختلفة صغراً وكبراً، تحديباً وتقعيراً، واستقامة واعوجاجاً، وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين العربي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند *تقسيم العطيات إلى الذاتية والأسمائية بهذه

* قوله: «تقسيم العطيّات إلى الذاتية والأسمائية...» إعلم أن كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر مشتمل علىٰ سبعة وعشرين فصّاً، وكلّ فص يبحث عن أمر هو قطب مسائل ذلك الفص وسلطانها، ففي الآدمي يبحث عن الخليفة، وفي الشيثي عن العطيّات والمنح والهبات، وفي اليعقوبي عن الديّن، وفي العزيري عن القَدَر وسرّ القدر، وفي اليوسفي عن الخيال والمثال، وفي اليونسي عن الذكر، وفي الشعيبي عن القلب، وفي الإسماعيلي عن الخلود، وفي الإلياسي عن الدّعاء والإجابة، وفي الهودي عن التنزيه والتشبيه، وفي السليماني عن الرحمتين الامتنانية والوجوبية، وفي المحمّدي عن الفردية، وهكذا سائر الفصوص.

وأما العطيات فقال الشيخ في أول الفصّ الشيثي: «انّ العطايا والمنح الظاهرة في الكون علىٰ أيدي العباد علىٰ قسمين منها ما يكون عطايا ذاتيّة وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق...».

وفي شرح القيصري: المراد بالعطايا الذاتية ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لا يحصل ذلك إلّا بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلّى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلّا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية. وبالأسمائية ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من تعينها وامتيازها عن الذات...».

العبارة: والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلىٰ له غير ذلك لا يكون *فإذاً المتجلىٰ له ما رأىٰ سوىٰ صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه. مع علمه أنه ما رأىٰ صورته إلّا فيه كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصُور فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلّا فيها. ثم قال وإذا ذقت هذا ذقت الغاية الّتي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقىٰ في أعلىٰ من هذا الدرج، فما هو ثَمَّ أصلا وما بعده إلّا العدم المحض فهو *مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها وليست سوىٰ عينه، انتهىٰ.

*تعقيب آخر:

ثم انكشف لك مما تلوناه عليك أنَّ اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في

وراجع لتبيين ما في المقام خاتمة التمهيد الجملي من مصباح الأنس (ط ١ ـ ص ١٢٢ و ١٢٣).

* قوله: «فإذاً المتجلىٰ له...» المتجلّىٰ له بصيغة المفعول وهو العبد. قوله: «وما رأى الحق...» أي وما رأى العبد المتجلّىٰ له الحق من حيث إطلاقه ولا يمكن أن يراه. وقوله: «كالمرآة...» أي هو سبحانه كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها. قوله: «وإذا ذقت...» قد تقدم معنى الذّوق في تعليقةٍ علىٰ مفتتح الكتاب. وقوله: «في أن ترقىٰ في أعلىٰ...» بتضمين الدخول أي تدخل في أعلىٰ... الخ.

* قوله: «تعقيب آخر...» ما أفاده في المقام هو خلاصة ما في الفصّ الإسماعيلي من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه (ص ٢٠٩ ـ ط ١)، والغرض هو الجمع بين التشبيه والتنزيه كما يأتي في الفصل الرابع من الفنّ الثاني من الجواهر والأعراض من أن النفس مجردة مادية أي مجردة بحسب الذات ومادية بحسب الأفعال والصفات، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه فتدبّر. وسرّ هذا المطلب أن تعلم أنّ سلب الألوهة عن الذات محال، والألوهة تقتضي مألوهاً أي مربوباً الحمد لله رب العالمين وهو سبحانه في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهٌ. وبالجملة أن الألوهية مرتبة الوجود المطلق، والمرتبة عبارة عن حقيقته أيضاً لا من حيث تجرّدها بل من حيث معقولية نسبها الجامعة بينها وبين الوجود المُظهر ظهرت بوجود واحد تعيّن وتعدّد في مراتبها وبحسبها (مصباح الأنس ـ ط ١ ـ ص ٤٦). ومن إفادات الشيخ في الفص الإسماعيلي:

باب معرفة الحق راجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، والردّ والإنكار منهم يؤول إلىٰ غلبة أحكام بعض المواطن علىٰ بعضهم دون بعض: واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر، فإذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة تقبله تلك العقول، وتسبّحه عن شوائب التشبيه والنقص وتمجده عن لوازم التجسم والتكثر، فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبّحة كبعض الحكماء، وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها، وهكذا حال من كان في درجة تلك القوىٰ الإدراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين والمشبّهين، إذ ليس من شأنهم إدراك الحق الأوّل إلّا في مقام التشبيه والتجسيم؟ وإذا تجلىٰ بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام، ومنزهة من حيث تجرد جوهرها، وتنكره العقول المجردة الصّرفة لعدم إعطاء نشأتها إلّا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه، فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها ويليق بحالها، وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها، وذلك لأنّ كل أحد لا يشاهد الحق *إلّا بتوسط وجُوده الخاص، ولا يعرفه إلّا بوسيلة هويته الخاصة، ولا يظهر له من الحق

فلا تنظر إلى الحق فتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزّهه وشبّهه وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق
تَحُز بالكلّ إن كلّ تبدّىٰ قصب السبق
فلا تَفنىٰ ولا تَبقىٰ ولا تُفني ولا تُبقي
ولا يُلقىٰ عليك الـ وحي في غير ولا تلقي

ولعلّ رسالتنا «انّه الحق» مجدية في تبيين مسائل المقام.

* قوله: «إلّا بتوسط وجوده الخاص» وهذا الوجود هو جدوله الخاص من محيط الوجود الصمدي يعبّر عنه بسرّه، وفي شرح القيصري على الفصّ الآدمي: «المراد بالسرّ عين الحق وكمالاته الذاتية فإنها غيب الغيوب كلّها كما قيل: وليس وراء عبادان قرية...» (ط ١ ـ ص ٦٢).

إلّا ما يتجلّىٰ في مرآة ذاته المخصوصة، فكل قوة من القوىٰ محجوبة عن الحق بنفسها لا ترىٰ أفضل من ذاتها كالملائكة الّتي نازعت في حق آدم، والعقل والوهم فإنّ كلاً منهما يدعي السلطنة علىٰ غيره ولايذعن له. *فالعقل يدعي أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية، وليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلّا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية، وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأنّ له ربّاً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية، وظهوراته التفصيلية، ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات، *فلكل من القوىٰ نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه

وفي ينبوع الحياة:

هو الصمد لا يعزب عنه خردل ... جداولُه كالبحر أو كالبُحَيرةِ
جداول أخرىٰ ما تراها كأنهُر ... وقد جَرَت عن أصلٍ كنبتٍ فسيلةِ
فمن وحدةِ عين الهويّة إنّكا ... بجدولك الحقُّ تُنادي بخُبرةِ

* قوله: «فالعقل يدعي...» ما جاء في الصحف الشهودية من تكذيب أهل الحق العقل هو العقل بهذا المعنىٰ أي العقل النظري الواقف في قوته النظرية، وقد تقدم كلامنا في ذلك في تعليقة على الفصل السابع والعشرين من هذه المرحلة».

* قوله: «فلكل من القوىٰ...» ومن تلك القوى القوة النظرية فيجب تزكيتها أيضاً، فافهم. وقوله: «لكونه يعبد اسماً من أسماء الله...» ناظر إلىٰ قول الشيخ في الفصل الإسماعيلي: «فلكل شخص اسم هو ربّه وذلك الشخص جسم وهو قلبه...» (ص ٢٠١ ط ١ من شرح القيصري). والمطلب شريف جداً وإدراكه يحتاج إلىٰ تلطيف سرّ وتصفية فكر، ثم توغّل في أحوال الناس وأطوارهم واختلاف مقاصدهم وأهوائهم ترشد إن شاء الله. وقوله: «فهو عبدالله في الحقيقة...» والاسم الله كعبة الأسماء الأخرىٰ وهي تطوف حوله، والكون الجامع أعني الإنسان الكامل مظهره والكل يطوفون حوله:

كعبه است كامل و همه طائف بگردوى
بنگر مقام مظهر اسم جلاله چيست

يعبد اسماً من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه في قوله تعالىٰ سُبحانه: «ومن النّاس من يَعبد الله علىٰ حرف فإن أصابه خير ٱطمأنّ به وإن أصابته فتنة ٱنقلب علىٰ وجهه» وأما الإنسان الكامل فهو الّذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه، فهو عبدالله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنّه قد شاهد الحق الأوّل في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضاً لما مرّ من أنّ تجلّيه تعالىٰ حقيقة واحدة، والتكثر باعتبار تعدد شؤونه وحيثياته المسماة بالماهيّات والأعيان الثابتة الّتي لا وجود لها في ذاتها، ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء الوجودات الّتي هي أظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فتصير أحكاماً لها ومحمولات عليها، فالكاملون علموا الحقائق علماً لايطرأُ عليه ريب وشك، *فهم عباد الرّحمان الّذين يمشون علىٰ أرض الحقائق هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن إدراك التجليات الإلٰهية في كل موطن ومقام، وأما النفوس الآبية الطاغية فهي غير معظّمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلٰهية إذ لا يقبلون إلّا ما اعطت ذواتهم، وقيل فيهم إنكم وما تعبُدون من دون الله حَصَب جهنم أي جهنم الحرمان عن ملاحظة

ولا بدّ للاسم الإلٰه من الذي
نسمّيه كوناً جامعاً في الرقيمة
هو القطب بالإطلاق في كلّ عالم
هو الشمس في الآفاق عند البصيرة

وإذا دريت أنّ لكل شخص اسماً هو ربّه، وأن الإنسان الكامل سيّما الختمي منه مظهر الجلالة فأحسن روّيتك وطهّر سريرتك في فهم الخطاب المحمّديّ: «وأنّ إلىٰ ربّك المنتهىٰ» (النجم ٤٢)، تدبّر ترشّد إن شاء الله تعالىٰ شأنه.

* قوله: «فهم عباد الرحمٰن...» ناظر إلىٰ آخر الفرقان (آية ٦٣) من القرآن: «وعبادُ الرّحمٰن الذين يمشون على الأرض هوناً...». وقوله: «إنّكم وما تعبدون...» (الأنبياء ٩٨) والحصب ما يُرمىٰ به في النار من الحجر والحطب ونحوهما.

تجليات الحق وافاضاته، لأنهم حيث اشتبهت عليهم الوجودات الّتي هي نفس فيضان الحق، وأنحاء تجلياته بلوازم الماهيّات الّتي هي امور برأسها وأصنام بحيالها فَعَبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة إليها، ولم يَعبدُوا الحق الأول في جميع المراتب وبحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أنّ الحق هو المتجلّي في كل شيء مع أنه المتخلّي عن كلّ شيء، *فسبحان من تنزه عن الفحشاء، وسبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاءُ.

ذكر إجمالي:

*اُنـظر أيّها السّالك طريق الحق ماذا ترىٰ من الوحدة والكثرة جمعـاً وفرادىٰ، فإن كنت ترىٰ جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت

---

* قوله: «فسبحان من تنزّه عن...» في روضات الجنّات للخوانساري في ترجمة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم الإسفرايني الأشعري: «من جملة وقائعه مع القاضي عبدالجبار (عبدالجبار بن أحمد المعتزلي البغدادي) في بيت الصاحب بن عبّاد (كافي الكفاة اساعيل بن عبّاد الطالقاني الوزير) أنه لما رأىٰ أبا إسحاق هناك وأراد تعريضاً له، قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء، فقال أبو اسحاق في جوابه بديهة: سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء.

ثم قال صاحب الـروضـات: وقد يروىٰ نظير هذه الحكاية عن شيخنا المفيد في مجلس القاضي أبي بكر الباقلاني: وأنّه لما رأى المفيد قال ما ذكره أبو إسحاق المذكور فأجابه المفيد بقول القاضي عبدالجبار، فقال الباقلاني: إنّ لك في كل قدر مِغرفةً. فقال له المفيد من فوره: شبّهتَني بأداة أبيك، يعني بهـا المغرفة والقدر اللذين كان يطبخ بهما الباقلاء».

والمصنف جمع القولين لأن الأمة الوسط على الجمع الذي هو الأمر العدل بين الأمرين الإفراط والتفريط على التحقيق التامّ الذي حرّرناه في كتابنا: «خير الأثر في الردّ على الجبر والقدر».

* قوله: «انظر أيّها السالك...» يشير إلى التوحيد علىٰ عرف التحقيق الذي لا بدّ له من الجمع بين التفرقة والجمع، والتنزيه عن التنزيه والتشبيه كما هو مقتضىٰ حقيقة التوحيد كما أشار إليها الإمام جعفر الصادق عليه السّلام: «إنّ الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد» (تمهيد القواعد ـ ط ١ ـ ص ٧٤).

ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مُستهلكة فقد جمعت بين الكمالين، وفُزت بمقام الحُسنَيَين، والحَمد لله ذي العَظَمة والكبرياء وله الأسماءُ الحُسنىٰ.

*فصل (٣٤)

في ذكر نمط آخر من البرهان علىٰ أنّ واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيءٌ من الأشياء

اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء.

وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هوية حقيقته شيءٌ لكان ذاته بذاته *مصداق سَلب ذلك الشيء، وإلّا لَصَدق عليه سَلب سَلب ذلك الشيء إذ لا مخرج عن النقيضين وسَلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوب عنه وقد فرضناه مَسلوباً عنه، هذا خلف. وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصّلة القوام من حقيقة شيءٍ، ولا حقيقة شيءٍ فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف.

وتفصيله أنّه إذا قلنا: إنّ الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسة عنه لابدّ وأن

---

* قوله: «فصل في ذكر نمط آخر...» الغرض من هذا الفصل الذي هو من غرر الفصول أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها.

إعلم أن هذا الفصل هو خلاصة ما في الفصّين النوحي والهودي من فصوص الحكم فإنّ أمر التوحيد الصمدي هو أن عين الوجود منزهة عن مشاين الحدود ومحدودة بحدّ كل محدود. فراجع شرح القيصري على الفصوص (ص ١٣٠ و ص ٢٥٥ ـ ط ١) وهو سبحانه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب، والهادي إلى الرشاد والسداد.

* قوله: «مصداق سلب ذلك الشيء» بمعنىٰ فقدانه سبحانه مرتبة كمال لموجودٍ ما وعوزه إياه والحال أنه أصل كل موجود.

يكون من حيثية أُخرىٰ غير حيثية الإنسانية، فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير، *وليس هو من حيث هو إنسان لا فرساً وإلّا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللافرس، ولزم من تعقّل الإنسانية تعقّلُ اللافرسية *إذ ليس سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك. فإنا كثيراً مّا نتعقل ماهيّة الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللا فرسية ومع ذلك يصدق علىٰ حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع، وإن لم يكن هذا الصدق عليهـا من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان، فإنّ الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئاً من الأشياء غير الإنسان، وكذا كل ماهيّة من الماهيّات ليست من حيث هي هي إلّا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيءٍ من الأشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس، وهو إما فلك أو غير فلك، وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان، وهكذا في جميع الأشياء المعينة، فإذا لم يَصـدق علىٰ كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين، فَيصدق علىٰ ذات الإنسان مثلاً في الواقع سلب الفرس، فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسـانية وحيثية الـلافرسية وغيرها من سلوب الأشياء، فكلُّ مصداق *لايجاب سلـب محمـول عنـه لابدَّ وأن يكون مركـب الحقيقة إذ لَك أن تحضر صورتـه في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقاً فتقايس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر، فما به الشيء هوهو غير ما يَصدق عليه انه ليس هو، فإذا قلت زيد

* قوله: «وليس هو من حيث هو إنسان...» وذلك على التحقيق الذي في الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ من فائدة تقديم السلب علىٰ من حيث هي.

* قوله: «إذ ليس سلباً محضاً...» دفع لمّا يتوهم من أنّ السلب أمر عدميّ فكيف يكون متعقلاً. وقوله: «وليس كذلك...» الواو حالية كما أنّ إن في وإن لم تكن وصلية.

* قوله: «لإيجاب سلب محمول...» نحو الإنسان لا فرس. فكل مصداق لإيجاب سلب محمول ـ نحو الإنسان لا فرس ـ عن ذلك المصداق عليه لا بدّ وأن يكون ذلك المصداق مركّب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورة ذلك المصداق في الذهن... الخ. وقوله: «ليس بكاتب» خبر لقوله: «فلا يكون». وقوله: «من قوة أو استعداد» بيان للأمر العدمي. وقوله: «وأما الفعل المطلق...» أي الواجب تعالىٰ شأنه.

ليس بكاتب فلا تكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، وإلّا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لابدّ وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوباً عنه الكتابة، من قوة أو استعداد أو امكان أو نقص أو قصور، وأما الفعل المطلق فحيث لا تكون فيه قوة، والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد، والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع، فالوجود المطلق ما لا تكون فيه شائبة عدم إلّا أن يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني، وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلًا فلا يسلب عنه شيءٌ من الأشياء إلّا سلب السلوب والأعدام والنقائص والإمكانات، لأنها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيءٍ وكمال كل ناقص، وجبار كل قصُور وآفة وشين، *فالمسلوب عنه وبه ليس إلّا نقائص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء أحق بذلك الشيء وآكد له من نفسه، وإليه الاشارة في قوله تعالىٰ: «وما رمَيتَ إذ رمَيتَ ولكنَّ الله رمىٰ»، وقوله تعالىٰ: «وهو معكم أينما كنتم»، وقوله تعالىٰ: «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيءٍ عليم».

*فصل (٣٥)

في أن الإمكان وإن كان متقدّماً على الوجود كما مرّ،وكذا القوّة وإن كانت متقدّمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الأسباب الذاتية للوجود

* قوله: «فالمسلوب عنه...» فيرجع قولهم بسيط الحقيقة كلّ الأشياء إلىٰ قولهم بسيط الحقيقة لا يكون شيئاً من الأشياء لما دريت من أن الوجود الحق الصمد منزه عن مشاين الحدود ومحدود بحد كل محدود، فافهم.

* قوله: «فصل في أن الإمكان...» الإمكان متقدم على الوجود في الذهن، والقوة متقدمة على

فنقولُ، أوّلاً: الإمكان أمر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتأثير فلا يَصلح الإمكان لأن يكون سبباً ولا جزءاً من السّبب، وذلك لأنّ سبب الشيء ما يفيد ثبوت الشيء، والمفيد للثبوت لابدّ وأن يكون له تعين وخصُوصية باعتبارها يتميز لسببية شيءٍ عن غيره، وإلاّ فكونه سبباً، ليس أولىٰ من كون غيره سبباً وكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت، فإذن كل سبب فهو ثابت. وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سبباً. وبهذا البيان *يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأنّ جزء السّبب سَبَب لسببية السبب، ويعود إلىٰ ما ذكرنا أولاً. فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهيّة وإن كانت لازمة لذات المؤثر.

الحجة الثانية: انّ الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهيّة، فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيءٍ علّة لوجود شيءٍ لتساوي أفراد طبيعة واحدة في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته، فلا يكون استناد التأثير إلىٰ بعض الإمكانات أولىٰ من استناده إلىٰ غير ذلك البعض فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانات مثل ذلك المعلول مثلاً

الفعل بالزمان في الخارج. واعلم أن هذا الفصل هو في الحقيقة فصل من المباحث المشرقية للفخر الرازي قد نقل هنا مع بعض إضافات إيضاحية من صاحب الأسفار وتغييرات كذلك. وعنوان الفصل في المباحث هكذا: «الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلية، وكذلك الإمكان وحده غير صالح للعليّة. فلنبيّن ذلك أولاً في الإمكان فنقول هنا أربعة براهين: البرهان الأول الإمكـانُ أمـر عدمي والأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية ـ إلىٰ أن قال: البرهان الثاني أن الامكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط، أو هي متباينة في الماهيّة ـ إلىٰ أن قال: البرهان الثالث علىٰ فساد أن يكون المؤثر هو الإمكان، لو كان الإمكان مؤثراً في ما بعده لكان لا يخلو إما أن تكون مؤثريته بمشاركة من ذات العقل الأول ووجوده، أو لا بمشاركة منها، فإن لم يكن بمشاركة منها فذلك باطل لأن البرهان قام وهم أيضاً اتفقوا علىٰ أن ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنياً في ذاته عن الغير...» (ج١ ـ ص٤٩٩ ـ ٤٩٥ ـ ط١ حيدر آباد دكن).

* قوله: «يتبين أنه لا يمكن...» أي يتبيّن أن الإمكان لا يمكن أن يكون جزءَ سببٍ أيضاً. وقوله: «كسائر السلوب» وذلك لأن الإمكان سلبي.

إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل علّة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك، وأن لا تنتهي الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلىٰ لا نهاية. *وأما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنه مقابل للوجوب وهو معنى واحد، ونقيض الواحد واحد، ولأنه يصح تقسيمه إلىٰ إمكان الجوهر وإمكان العرض، ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلىٰ إمكان الجسم وإمكان غير الجسم، ومورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً، ولأنّ المعقول من الإمكان في جميع الأفراد أمر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه، وهذا يوجب كونه ماهيّة نوعية لا يختلف إلّا بالخارجيات، ولأنه أمر عدمي كما مر والأعدام لا تمايز بينها بالذات، فثبت بالبرهان القاطع أنّ الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه.

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثراً في شيء لكانت مؤثريته إما بمشاركة من موضوعه أولا، فإن لم يكن بمشاركة الموضوع *فذلك ممتنع لأنّ البرهان قام علىٰ أنّ ما كان غنياً في فعله عن شيء كان غنياً في ذاته عن ذلك الشيء، فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهراً مفارقاً؛ هذا خلف. وإن كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الإمكان جزءاً من المؤثر، وجزءُ المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التأثير أيضاً إما أن يكون بمشاركة الموضوع أوْ لا بمشاركته، والثاني محال كما مرّ والأوّل مستلزم لأن يكون ذلك الامكان جزءاً من هذا المؤثر وننقل الكلام إليه وهكذا إلىٰ غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المرّتبة المجتمعة.

فإن قلت: فكيف ذهبت الحكماءُ إلىٰ أنّ إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك، وإمكانات العقول مبادئ الأجسام الفلكية، فانتهزت الفرصة لأعداء

---

* قوله: «وأما الشق الثاني...» يعني به تباين الإمكانات في الماهيّة. وقوله: «لأنهّ مقابل للوجوب» أي مقابل للضرورة وهي أعم من أن تكون ضرورة الوجود أو ضرورة العدم.

* قوله: «فذلك ممتنع» لصيرورته حينئذ عقلاً مفارقاً وذلك لأن البرهان قام... الخ. قوله: «والثاني محال كما مر» أي كما مرّ من صيرورته عقلاً مفارقاً.

الحكماء من ذلك *حتىٰ قال بعضهم في مثل هذا المقام: فظهر أنّ الّذي يقال من أنّ إمكان العقل الأوّل علّة للفلك الأقصىٰ ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عمّن يدّعي التحقيق.

أقول: معنىٰ تأثير الإمكان في شيءٍ يرجع إلىٰ مثل قولهم عدم العلّة علّة لعدم المعلول، وكما أنّ ذلك القول ليس معناه أنّ للعدم تأثيراً في الواقع بل إنه متىٰ عدمت العلة لم يوجد المعلول، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سبباً للفلك أنّ العقل لكون وجوده موصوفاً بنقص إمكاني لا يصدر عنه ما يصدر إلّا أمراً ناقص الوجود كالجسم، فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الّذي أومأنا إليه، فلم يلزم كون العدمي سبباً للأمر الوجُودي بالذات بل علىٰ هذا الوجه أي بالعرض، وكذا الكلام في إمكان الماهيّة، وفي الإمكانات الاستعدادية فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة. *أما كون الإمكان غير مؤثر في شيءٍ فقد مضىٰ بيانه، وأما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيءٍ فلأنّ تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مُستغنية في تأثيرها عن المادة، فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق أنّ الغنيّ في الفاعلية عن شيء غنيّ في الوجود عنه لأنّ الموجودية جزء من الموجدية والمفروض خلافه، وهذا محال؛ وإن كانت المادة شريكة لها في التأثير وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والإيجاب، والشيءُ الواحد لا يمكن أن تكون له نسبة إلىٰ شيءٍ بالوجوب والإمكان فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل، فالقوى الجسمانية على الإطلاق فضلاً عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود. *وأما معنىٰ

---

* قوله: «حتىٰ قال بعضهم...» ذلك البعض هو الفخر الرازي في المباحث المشرقية كما أشرنا إليه آنفاً في أوّل الفصل.

* قوله: «أما كون الإمكان غير مؤثر...» يعني به الإمكان الذاتي.

* قوله: «وأما معنىٰ كون إمكان الماهيّة...» جواب عن سؤال مقدر، ووجهه ظاهر. وكذلك قوله الآتي: «وأما معنىٰ كون الاستعدادات...». وقوله: «بهذا المعنىٰ» صلة للمصحّح.

ويسأل في المقام عن تأثير الوجود كيف هو، لأنه لو أثّر فإمّا في مثله أو ضدّه وهما منتفيان،

كون إمكان الماهيّة سبباً لوجُودها فمعناه أنّ كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلاً لتأثير المؤثر فيه، والإمكان لا يخرجه عن قابلية التأثير ولا يمنعه عن ذلك، فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعلية والتأثير في شيء فالإمكان مصحّح لكون الماهيّة قابلة للوجود والعدم بهذا المعنىٰ. وأما معنىٰ كون الاستعدادات والإمكانات القريبة والبعيدة أسباباً للوجود فهو أنّ في عالم الاستعدادات *توجد صور متضادة متفاسدة، وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر، وقبول المادة إياه وهذا المنع في بعضها أقوىٰ، وفي بعضها أضعف. فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول الصورة النارية، وكونها هواءً يقربها من قبول النارية، ثم كلما كانت صُورتها الهوائية أشدّ سخونة صارت مناسبتها للنارية أقوىٰ، وهكذا إلىٰ أن تصير بحيث تستوي نسبتها إلى الطرفين أي الهوائية والنارية، فيكون فيها إمكان لهما، فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية أقوىٰ من استعدادها لقبول الهوائية، فحينئذ قبلت الناريّة فصارت ناراً صرفاً، فالإمكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد إما بالكلية وهو القوة القريبة أو بالبعض وهو القوة البعيدة، ألا ترىٰ أنّ المزاج مع أنه كيفية وُجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصّورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أي إمكان لها، وذلك لأنّ تضاد الصّور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صُورة كمالية، فكلما زالت صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كانت قوة قبول المادة لكمال آخر أقوىٰ، حتىٰ إذا تم استعدادها

كيف ولا مثل له فلا ندّ له لأنّه المثل المساوي. ولا ضدّ له إذ غير الوجود إما عدم محض أو شيء تعلق به الوجود، والأول لا شيء فلا يصلح أثراً، والثاني وجودٌ عَرَضَت عليه النسبة والنسبة عدمية فلم يبق في الوجود إلاّ الوجود؟. والجواب عن هذا السؤال يطلب من الفصل التاسع من فصول سابقة تمهيد الجملي من مصباح الأنس حيث قال الصدر القونوي: «إنّ الأثر لا يكون لموجود ما من حيث وجوده فقط...» (ص ٤٥ ـ ط ١).

* قوله: «توجد صور متضادة متفاسدة...» وهي أنواع الصور العنصريّة كالماء والنار وغيرهما.

للكمال الأقصى *وهو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية من الصّور والهيئات المضادة أعني النفس الناطقة، لأنّ المبدأ الاعلىٰ فياض دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة، فالإمكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لأنّ معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد. فقد ثبت وتحقّق أنّ الامكانات والقوىٰ وكذا الأعدام كلّها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء أصلاً وإنما هي مُعدّات لصلوح القوابل والمواد كما علمت، فإنّ كل كائن في عالمنا هذا لابد من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلية المادة من الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة، وكذا الامور التدريجية لذواتها كالزمان والحركة وما يستلزمها لابد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل، وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في أنّ حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب.

*فصل (٣٦)

في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلّا بمشاركة الوضع

لما ثبت وتحقق أنّ المفتقر في وجوده إلىٰ شيءٍ مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأنّ المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع، فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل

---

* قوله: «وهو بصيرورتها...» أي تمام استعداد المادة بصيرورتها بحيث...الخ. وقوله: «أعني النفس الناطقة...» تفسير لقوله ما قبلته المادة الفلكية، وإن شئت قلت تفسير للكمال.

* قوله: «فصل في أن القوى...» هذا الفصل فصل من المباحث المشرقية للفخر الرازي. ففي المباحث: «الفصل الثاني عشر في أن القوة الجسمانية لا تفعل إلّا بمشاركة الوضع: إعلم أن هذا كلام مبهم فلا بدّ من تحقيقه، فنقول: كل قوة تقتضي أثراً وفعلاً فلا تخلو...» (ج١ ـ ط١ حيدر آباد ـ ص ٥٠٠).

جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه.

وإن أردت زيادة شرح فنقول: كلّ قوة تقتضي أثراً وفعلاً فلا تخلو إما أن يكون تأثيرها مختصّاً بمحل معين حتىٰ يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً علىٰ تأثيرها في ذلك المحل حتىٰ يكون كل ما هو أقرب إليه كان أولىٰ بقبول ذلك الأثر؛ وإما أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في محل مترتباً علىٰ تأثيرها في محل آخر.

مثال الأوّل القوّة النارية فإنّ تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلىٰ محلّها، فكل ما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم، فالقوة متىٰ كانت كذلك نعلم أنّ لها تعلقاً بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلىٰ ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس، فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع وأما القوة الّتي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلّا علىٰ كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته، وتكون إفاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه، فيكون من المفارقات العقلية.

وعند هذا التحقيق يظهر أنّ القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجرّدات ولا في صفاتها، لأنّ القرب والبعد مع ما لا حيّز له ولا وضع ممتنع وإذا ثبت هذا ثبت أنّ القوّة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولىٰ والصورة المقوّمة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

وليس لقائل أن يقول: فكما لا تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثر للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها، فوجب أن لا ينسبوا الأجرام في وجودها إلىٰ شيء من المفارقات.

لأنا نقول: يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً، فمتىٰ تحقق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو

لا، وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية، وذلك مستحيل على المفارق، والمادة إذا حدثت فيها صُورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، *وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق.

فإن رجعت وقلت: أليس حدوث البدن عندهم علّة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة إليه؟

قلت: إنك ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وأنّ علّة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه كما سيجيءُ بيانه فهو شرط علىٰ وجه لفيضان المعلول عن العلّة لا أنه مؤثر في ذلك، وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالّة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل والحالّ بالقياس إلىٰ صاحبه.

*فصل (٣٧)

في أنّ الوجود وحده يصلح للعلّيّة والمعلوليّة

أما الأول فلأنّ غير الوجود لا تكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده إلّا شيئاً

---

* قوله: «وهناك لم تكن المادة...» أي في مؤثرية القوة الجسمانية لم تكن المادة... الخ. وقوله: «فإنها غير مؤثرة...» أي فانّ القوة الحالّة في محل غير مؤثرة في المحل، بل القوة شرط لقبول المحل ما يقبل من لوازم تلك القوة.

* قوله: «فصل في أن الوجود...» إعلم أن المصنف في هذا الفصل ناظر إلىٰ فصل من المباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: «الفصل التاسع في أن الوجود وحده لا يصلح للمعلولية ـ إلىٰ أن قال في الفصل التالي له: «الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلية...» (ج١ ـ ط حيدر آباد ـ ص ٤٩٤ و ٤٩٥).

ثم اعلم أنّ هذا الفصل هو الفصل الثاني من المرحلة الثالثة قد تكرر في هذا المقام كما قد أشرنا إليه هنالك أيضاً. وما يجب أن نقول في بيانه هاهنا فقد تقدم هنالك.

يتساوىٰ بالنسبة إليه الوجود والعدم، فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجوداً فذاته بذاته لا تصلح لأن تكون علة لوجود شيءٍ أصلاً لا وجود ذاته ولا وجود شيءٍ آخر فكل ما هو سبب لشيءٍ فلابد أن يكون لوجُوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوُجُود صالح للمؤثرية. *فلو فرض مجرداً عن الماهيّة لكان أولىٰ بالتأثير لأنّ الماهيّة ليست شأنها إلّا الإمكان والحاجة، وقد علمت أن لا تأثير للعدميات في شيءٍ كما أنّ القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولىٰ بالتأثير لخلُوصها عن شوائب النقـائص والأعدام،علىٰ أنّ ذلك مطلب آخر والّذي نحن فيه أنّ الوجود صالح للعلية مطلقاً.

*وأما الشك الّذي أورده الإمام الرازي وهو أنّ الوجودات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهيّة، فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيءٍ علّة لوجود شيءٍ آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة علىٰ بعض بالذات، لأنها متساوية الأقدام في ذلك، وإن كان الثاني فهو مستحيل لأنّ الوجود ينقسم إلىٰ وجود جوهر ووجود عرض، ووجود الجوهر ينقسم إلىٰ وجود الجسم ووجود غير الجسم، ووجُود العرض ينقسم إلىٰ وجودات الأجناس العرضية، ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحداً، ولأنّ المعقول من الوجود أمر بديهي وهذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات، والاختلافات انما تقع في أُمور

قوله: «وأما الأول...» أي كون الوجود صالحاً للعلية. وأما الثاني فهو قوله الآتي: «وأما كون الوجود صالحاً للمعلولية...».

* قوله: «فلو فرض مجرداً...» أي فلو فرض الوجود مجرداً عن الماهيّة لكان أولىٰ من الوجود المقيد بالماهيّة في التأثير. وقوله: «كما أن القوة المادية...» مثلاً القوة النارية المجردة عنها كانت أولىٰ بالتّأثير من المقيدة بها. وفي المختار السابع والعشرين من الكتب والرسائل من النهج: «فاحذروا ناراً قعرها بعيد وحرّها شديد...» وإنما كان حرها شديداً فلأنّ النار ما دامت في كسوة المادة الدنياويّة لم يظهر سلطان أثرها وتعوقها المادة عن ذلك وكأنها مغمورة تحت رماد فإذاخلصت منها وخرجت عن غلافها تؤثر أثرها التام.

* قوله: «وأما الشك الذي...» راجع المباحث المشرقية (ج١ ـ ط ١ حيدر آباد ـ ص ٤٩٦).

خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج، ولأنّ الوجودات إن كانت متخالفة الماهيّات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم أن يكون وجُود المعلول الأول مركباً، فلزم أن يَصدر عن العلّة الواحدة أكثر من مَعلول واحد وهو عندهم باطل.

باطل.

فأقول: إنّ الاصول السالفة تكفي مؤونة إبطال مثل هذه الأنظار الواهيّة، وقد سَبَق أنّ حقيقة الوجود *أمر واحد بسيط لكنه مشكّك بالأشدية والأضعفية، والتقـدم والتأخر، وأما كون الوجود صالحاً للمعلولية فلأنّ الماهيّات غير صالحة للمجعولية بذاتها، فالّذي يصلح لها إما نفس الوجود أو اتصاف الماهيّة بالوجود لكن الاتصـاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهيّة وهو متفرع علىٰ وجود الماهيّة الموصوفة وقد بيّنا كيفية هذا الاتصاف فبقي أنّ المعلول بالذات ليس إلّا الوجُود.

واعترض الامام الرازي هاهنا بأنّ الوجود ماهيّة واحدة، فلو كان تأثير العلّة فيه لكانت علّية صالحة لكل معلول، بيانه أنّ الماء إذا سخن بَعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهيّة من الماهيّات، وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادئ المفارقة إمّا أن تتوقف علىٰ شرط أوْ لا تتوقف فإن لم تتوقف لزم دوام وجودها لأنّ الماهيّة قابلة، والفاعل فياض أبداً، فوجب دوام الفيض، وإن توقفت علىٰ شرط فالمتوقف علىٰ ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيّتها، والأول باطل لأنّ ملاقاة الماء شرط لوجود البرودة، ووجود البرودة مساوٍ لوجود السخونة فلتكن ملاقاته شرطاً لوجود السخونة أيضاً، لأنّ ما كان شرطاً لشيءٍ كان شرطاً لأمثاله، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لأنّ الماهيّة قابلة، والفاعل فياض،

* قوله: «امر واحد بسيط...» أي أمر واحد بسيط يختلف بالمراتب بالتشكيك الخاصي المعبّر عنه بالتشكيك الاتّفاقي أي ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك كما حقّق في الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ. وقوله: «لكن الاتصاف كما علمت...» علمته في المرحلة الثالثة في الجعل.

والشرط حاصل، فيجب حصُول المعلول، ويلزم من ذلك حصول كل شيءٍ عند حُصُول كل شيء فلا اختصاص لشيءٍ من الحوادث بشرط وعلّة وكل ذلك باطل يدفعه الحس.وأما الثاني وهو أن تكون الماهيّة هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فإنّ الماهيّة إذا توقفت بنفسها علىٰ شرط كانت متوقفة على الغير، وكل ما يتوقف علىٰ غيره يستدعي سبباً وعلّة، ولا محالة ينتهي إلىٰ واجب الوجود، فظهر أنّ الماهيّات مَجعُولة بأنفسها لا بوجودها فقط، انتهىٰ كلامه.

أقولُ: قد علمت فساده *لأنّ مبناه علىٰ أنّ الوجود ماهيّة واحدة مقولة علىٰ أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك، ومع ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالىٰ في شيءٍ من الأشياء لأن وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرّح به مراراً فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يَصدر عن وجود غيره، فلا اختصاص له في تأثير شيءٍ، والمؤثر في شيءٍ لابد وأن يكون له اختصاص بالتأثير وإلّا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حُصُول شيءٍ لم يكن علّة له، فلم يكن وجود الباري سبباً لشيءٍ تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

ثم ذكر أنا بيّنا فيما مضىٰ أنه فرق *بين اعتبار وجود السواد مثلاً من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهيّة السواد بالوجود، وبينا أنّ الوجود يمتنع أن تعرض له الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهيّة الشيء إلىٰ وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه *تعرض له الحاجة، فلا جرم المحتاج هو الماهيّة

---

* قوله: «لأن مبناه علىٰ أن الوجود ماهيّة...» والمحقق الطوسي نقل قوله هذا في شرحه على الإشارات أولاً، ثم أجاب عنه علىٰ مبنى التحقيق في تشكيك الوجود فراجع شرح الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات.

* قوله: «بين اعتبار وجود السواد...» يعني باعتبار وجود السواد من حيث هو ذلك الوجود جعل الوجود، ويعني باعتبار موصوفيّة ماهيّة السواد بالوجود جعل التركيب.

* قوله: «تعرض له الحاجة من تلك الجهة» أي من حيث هو ذلك الوجود. وقوله: «فقد ذكرنا في ما مضىٰ تأويله» وهو أن المجعولية ليست نفس الماهيّة.

قوله: «وانها أفقر إلىٰ وجود الجاعل...» إنما كانت الوجودات أفقر إلىٰ وجود الجاعل من نفس الماهيّات إليه لأنّ الأولىٰ وجود رابط، والثانية متقررة بنفسها فافهم. وقوله «وعلمت معنى

في وُجُودها، لا أنّ المحتاج هو نفس الوجود وأما ما قيل: إنّ الماهيّات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضىٰ تأويله.

أقولُ: إنّ هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا أنّ المعلول في ذاته لابد أن تكون له هوية قبل التأثير، وعرضت له حاجة زائدة علىٰ ذاته ثم أفاد العلّة وجوده وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وُجوداً بل للماهيّة، لأنّ نسبتها إلىٰ وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل، فلهذا حكموا بأنّ أثر العلّة هو اتصاف الماهيّة بالوجود لا الوجود، ولم يفقهوا أنه لولا الوجود فيمن أين نشأت الماهيّة حتى اتصفت أولاً بالامكان وثانياً بالحاجة، وثالثاً بالوجُوب، ورابعاً بالوجُود، وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة إلىٰ أن نعيدها وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وأنها أفقر إلىٰ وجود الجاعل من نفس الماهيّات إليه، وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود.

والّذي ذكره فيما قبل في معنىٰ كون الماهيّات غير مجعولة أنّ المجعولية ليست مفهومها، وذلك كما يقال في مباحث الماهيّة: إنّ عوارض الماهيّة غير ثابتة لها إذا أُخذت من حيث هي هي أي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها، لا أنها لا تثبت هي للماهيّة في الـواقع، فالماهيّة مجعولة بمعنىٰ أنّ المجعولية ثابتة لها، وغير مجعولة بمعنىٰ أنّ المجعولية ليست عين ذاتها.

أقول: هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقتنا أنّ الأول من المعنيين يؤدي إلى الثاني كما بيّنّاهُ.

الحدوث الذاتي للوجود» الحدوث الذاتي للوجود هو الفقر. وقوله: «والذي ذكره في ما قبل...» أي ذكره الفخر الرازي في ما قبل... الخ. وقوله: «وقد علمت من طريقتنا» تلك الطريقة هي أن المعلول يكون بذاته أثراً مفاضاً. وقوله: «انّ الأول من المعنيين...» أي عوارض الماهيّة غير ثابتة لها بل ثبتت العوارض للماهيّات في الواقع لكن لم تثبت في مرتبتها لها من حيث هي هي.

*فصل (٣٨)
في أنّه لا يشترط في الفعل تقدُّم العدم عليه

هذا المبحث كالّذي في الفصل السابق وإن كان لائقاً بأن يذكر في مباحث العلّة والمعلول لكنه يناسبُ أيضاً لمباحث التقدم والتأخر وما يتلوها، فنقول: إنّ لهذا المطلب حيث تعصّبت طائفة من الجدليين فيه لابد من مزيد تأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة:

---

* قوله: «فصل في أنه لا يشترط...» موضوع هذا الفصل سيكرّر في الفصل الثامن من المسلك الثالث حيث يقول: فصل في أنه هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أم لا؟. وقد تقدم البحث عن موضوع هذا الفصل في موضعين أيضاً أحدهما في الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى، وثانيهما في الفصل الثاني من هذه المرحلة أعني السادسة، وفي الحقيقة أن هذا الفصل متمّمها فتدبّر.

ثم إن هذا الفصل منقول من المباحث المشرقية وناظر إليه مع بعض إضافات وتغيرات. ففي المباحث: «الفصل السابع في أنّه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه، وفيه عشرة براهين: الأول، أن المحتاج إلى العدم السابق...» (ج ١ ـ ص ٤٨٥ ـ ط ١ حيدر آباد).

إعلم أن البرهان الأول من الأسفار هو البرهان الثاني من المباحث المشرقية. والبرهان الثاني من الأسفار هو البرهان الأول من المباحث. والثالث منه هو الثالث أيضاً. وكذلك الرابع منه هو الرابع منه. والبرهان الخامس من الأسفار هو السابع من المباحث. والسادس من الأسفار هو الثامن من المباحث. والسابع من الأسفار هو التاسع من المباحث. والثامن من الأسفار هو العاشر من المباحث. وبعده قال: فهذه عشرة براهين في أن ماهيّة الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها. وقد فات عن المصنف البرهانان الخامس والسادس من المباحث المشرقية. وحيث إن العاشر من المباحث وقع موقع الثامن تشابه عليه الأمر فقال فهذه عشرة براهين. وياليته نقل البراهين من المباحث بلا تقديم وتأخير.

قوله: «تقدم العدم عليه» أي لا يشترط في الفعل تقدم العدم الزماني عليه. وهذا أصل رصين في الحكمة الإلهية. وحرّرناه في رسالتنا «الأصول الحكمية» هكذا: «أصل: لا يشترط في الفعل تقدم العدم الزماني عليه».

١ ـ الأوّل: أنّ العالم إما أن يكون *ممكن الوجود دائماً أو ليس إمكانه دائماً، الثاني: باطل وذلك لأنّ إمكانه إن لم يكن دائماً لزم كونه ممتنعاً بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته، والممتنع لذاته لا ينقلب ممكناً. ولأنّ صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون ممكناً أزلاً وأبداً أو لأمر خارج، وذلك الخارج إن كان دائم الهوية فيكون الامكان دائماً أو غير دائم *فالكلام فيه كالكلام في الأول، ولأنّ الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأنّ لوازم الماهيّات يستحيل ارتفاعها، وإن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل، وذلك المنفصل، إن كان أزلياً واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره، وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتىٰ ينتهي بالآخرة إلىٰ واجب لذاته، ولزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل: ذلك الامتناع وإن استند إلىٰ واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف علىٰ شرط، فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

فنقول: ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع، وإن لم يكن واجباً عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلىٰ موجود واجب الوجُود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حُصُول الممكنات في الأزل.

وهاهنا إشكال *وهو أنّ الحادث إذا اعتبرناه من حيث كونه مَسبُوقاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال: إنّ إمكانه متخصّص بوقت دون وقت لما

---

* قوله: «ممكن الوجود دائماً...» أي ممكن الوجود أزلاً وأبداً. وقوله: «لزم كونه ممتنعاً بالذات» أي عند عدم إمكانه لزم ذلك. وقوله: «فالكلام فيه...» أي فالكلام فيه وفي إمكانه كالكلام في الأول.

* قوله: «فالكلام فيه...» أي فالكلام فيه وفي ثبوته كالكلام في الأول، وهو أن ذلك المنفصل إن لم يكن واجب الثبوت فهو لأمر منفصل آخر، وذلك المنفصل الآخر إن كان أزلياً وجب الثبوت فلزم امتناع ارتفاع أثره، وإن لم يكن واجب الثبوت وهكذا.

* قوله: «وهو أن الحادث...» أي الحادث المتجدد بالذات وذلك لمكان قوله إذا اعتبرناه مسبوقاً بالعدم. وقوله: «لما ذكرتموه» تعليل لقوله لا يمكن.

ذكرتموه من الأدلة، فإذاً إمكانه ثابت دائماً، ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث، لأنا حيث أخذناه من حيث كونه مَسبُوقاً بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له إذ الذاتي للشيء لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حُدُوث الحادث من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثاً بطلت هذه الحُجة.

أقول: كلامنا ليس في شيءٍ هويته عين التجدد والحدوث بل في ماهيّة تعرض لها صفة الحدوث، فإنّ كثيراً من الأشياء كأجزاء الحركة والزمان يستحيل أن تكون دائمة فهي ضرورية الحدوث، وافتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكنّ إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها، فإمكانها لا يكون إلّا إمكان الحدوث، وكون الشيء ممكناً إنما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود، فإنّ الجوهر يستحيل عليه وجود العرض، والسواد يستحيل عليه وجود البياض، فالحركة وأمثالها يستحيل عليها الوجود البقائي.

٢ ـ بُرهان آخر: المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه والأول محال لأنّ الفعل لو افتقر في وجُوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقـارناً له، والعدم المقارن منافٍ للفعل، ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطاً له *والثاني أيضاً محال، لأنّ وجود الأثر ينافي عدمه، والمنافي لما يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً أيضاً، والمنافي لا يكون شرطاً البتة فإذاً لا الفعل في كونه موجوداً حاصلاً ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقر إلىٰ سبق العدم.

٣ ـ برهان آخر: إنّ الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أو لا تكون، فعلى الأول يكون احتياجه إلى المؤثر أزلاً وأبداً لإمكانها،*وعلى الثاني إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن

---

* قوله: «والثاني أيضاً محال...» لأن وجود الأثر ينافي عدم الفعل. والمنافي لما يجب، أي وجود الأثر المنافي للفعل يجب أن يكون مقارناً للتأثير يجب أن يكون منافياً أيضاً لذلك التأثير، والمنافي لا يكون شرطاً ألبتة.

* قولـه: «وعلى الثاني...» وهو أن لا تكون الحوادث محتاجة إلى المؤثر، إمّا أن يكون الاستغناء لأجل أنها خرجت عن الإمكان... الخ.

الإمكان أو يكون مع أنّها باقية على إمكانها استغنت عن المؤثّر. ومحال أن يقال إنّهـا خرجت عن الإمكان لأنّ الممكن لذاته لايـنقلب واجـباً لذاتـه بـديهة، ولأنّ إمكـان الممكنات إن كان لذواتها فهي دائمة ممكنة الوجود، وإن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكناً فيكون لإمكانها إمكان مـنفصل ولا مكـان إمكانها إمكان ثالث، وذلك يفضي إلىٰ إمكانات منفصلة لا نهاية لها، فثبت أنّها حـال بقائها ممكنة، فهي حال بقائها محتاجة إلى السبب لأنّ الإمكان جهة الحاجة.

فإن قيل: الشيءُ إذا دخل في الوجود فقد صار أولىٰ بالوجود.

فنقول: تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه والأول يوجبُ المحـال لأنـه إذا تحقق الـوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر، وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذاً وجوده يؤدي إلىٰ عدمه وذلك محال، وإن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالاً لأنّ تلك الأولوية مفتقرة إلىٰ وجود سبب، والذات مفتقرة إلى الأولوية، فالذات مفتقرة إلىٰ وجود سبب الأولوية فلا تكون غنية عن السّبب.

٤ ـ برهان آخر، افتقار المعلول إلى العلّة إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبوق بالعدم، ومحال أن يكون العدم هو المقتضي لأنه نفي محض لا حاجة له إلى العلّة أصلًا. ومحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بالعدم لأنّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله علىٰ طريق الوجوب، فإنّ حصول الوجود وإن كان علىٰ طريق الجواز والإمكان لكنّ وقوعه علىٰ نعت المَسبوقية بالعدم حالة ضرورية لانه يستحيل أن يقع إلّا كذلك، ولا يبعد أن يكون الشيءُ في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر مّا علىٰ طريق الوجوب، فإنّ الأربعة ممكنة الوجود إلّا أنّ كونها زوجاً أمر واجب لا يعلّل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مَسبوقاً بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر، فإذن المفتقر إلى العلة هو الوجود فقط.

٥ ـ برهان آخر: للواجب تعالىٰ صفات ولوازم * سواء كانت إضافية أو سلبية

---

* قوله: «سواء كانت إضافية...» الصفة الثبوتية إما أن تكون متقررة في الموصوف غير

كما هي على رأي الحكماء، أو حقيقية وجودية كما هي عند أكثر المتكلمين أو أحوالاً وأعياناً كما هي عند المعتزلة والصوفية، وليس شيءٌ منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات الأول تعالى، فثبت أنّ التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدّمه.

فلئن قالوا: إنّ تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال، ونحن نقول سبق العدم إنما يجب في الأفعال.

فنقول: هَب إنّ ما لا يتقدمه العدم لا يسمىٰ فعلاً لكن ثبت أنّ ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلىٰ مؤثر يكون دائم الثبوت مع الأثر، وإذا كان هذا معقولاً مقبولاً فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع، اللّهم إلّا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل، وذلك مما لا يعود إلىٰ فائدة علمية، ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل علىٰ مجرد الاصطلاحات والألفاظ.

٦ـ برهان آخر: لوازم الماهيّات معلولات لها، وهي غير متأخرة عنها زماناً بل لوازم الوجودات أيضاً غير منفكة عنها، لأنا لا نفرض زماناً إلّا والأربعة زوج، والمثلث ذو زوايا، والنار حارة، بل نزيد علىٰ هذا فنقول: إنّ الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارناً للاحراق، والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض وهو كون العلم علة للعالمية، والقدرة للقادرية، وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها، فعلم أنّ مقارنة الأثر والمؤثر لا تبطل جهة الإستناد والحاجة.

مقتضية لإضافتها إلىٰ غيرها؛ وهي حقيقية محضة كالحياة. وإما أن تكون مقتضية لإضافتها إلىٰ غيرها وليست بمتقرّرة في ذاتها؛ وهي إضافة محضة ككونك يميناً وشمالاً. وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً وهي تنقسم إلىٰ ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه كالقدرة، وإلىٰ ما يتغير بتغيره كالعلم. هذا خلاصة ما في الفصل التاسع عشر من النمط السابع من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. والتعليقة «ظمز» من تعليقات الشيخ الرئيس في بيان الصفات مطلوبة جدّاً، حيث قال: «صفات الأشياء علىٰ أربعة اصناف: أحدها كما يوصف الإنسان بأنه حيوان أو جسم...» (ص ١٨٧ ـ ط ١ مصر).

٧ ـ برهان آخر: ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم، وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه، والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها وأخذنا الماهيّة من حيث لها هذه الحالة كانت الماهيّة علىٰ كلتا الصفتين واجبة، والوجوب مانع عن الاستناد إلى السبب، فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة، فإذا لم تعتبر الماهيّة من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم، فهي باعتبار ذاتها تحتاج إلى المؤثر، فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج، فعلمنا أنّ المحوج هو الإمكان لا غير.

٨ ـ برهان آخر: جهة الحاجة لابدَّ وأن لا تبقىٰ مع المؤثر كما كانت قبله، وإلّا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلىٰ مؤثر آخر، *والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور، وأما إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقىٰ كما كان، فإنّ الماهيّة مع المؤثر تصير واجبة في نفس الأثر، فعلم أنّ المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

فهذه عشرة براهين في أنّ ماهيّة الممكن إنما احتاجت إلى السّبب لأجل إمكانها، *وأما افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها، *ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان علىٰ أنّ العالم بجميع ما فيه ومعه

---

* قولـه: «والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه...» أي علىٰ زعمكم، فلو كان المحوج هو الحدوث ومسبوقية الوجود بالعدم الزماني لزم المحال المذكور.

* قوله: «وأما افتقار نفس الوجودات...» إشارة إلىٰ ما تقدّم في الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ من أن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهيّات، والقصور في الوجودات. وافتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل هو «علة الحاجة إلى العلة هي القصور في الوجودات» وهو الإمكان النوري الفقري بمعنىٰ أن الوجودات روابط صرفة وشؤون للوجود الحق الصمد عمّ نواله.

* قوله: «ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان...» إشارة إلى الحركة في الجوهر علىٰ ما يأتي في المسلك الثالث.

حادث زماني وكذا كل شيءٍ منه كما سنذكره إن شاء الله تعالىٰ.

*وأما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهية.

منها أنّ ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال لابد أن تتحقق الحاجة قبل الوجود.

ومنها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولىٰ من العكس إذ لا مزية لأحدهما على الآخر.

ومنها قد ثبت أنّ موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلّا بالإحداث لأنا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلىٰ تكوين الكائن.

ومنها أنّ البناء إذا وجد استغنى عن البناء، والكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل، أما النقض فباحتياج القادرية إلى القُدرة، والأسودية إلى السواد وغير ذلك. وأما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاءُ الوجود للموجود مرة أُخرىٰ.

*علىٰ أنّ ما ذكره مُصادرة علىٰ المطلوب.

أما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لأنه قديم حتىٰ لا يكون قديم بالمؤثرية أولىٰ من قديم آخر، كما أنّ كون الشيء معلولاً ليس لأنه حادث حتىٰ لا يكون أحد الحادثين أولىٰ بعلية الآخر من الآخر، فلا يكون جَعلُ حركة اليد علة لحركة المفتاح أولىٰ من عكسها بل كون العلّة علّة لخصُوصية ذاته وحقيقته، وهي

---

* قوله: «وأما المخالفون لذلك الأصل...» أي الأصل المذكور آنفاً وهو أنه لا يشترط في الفعل تقدم العدم الزماني عليه. وقوله: «ومنها أنه لو فرضنا موجودين قديمين...» يعني إن لم يتقدم العدم الزماني على الممكن فإنّا لو فرضنا موجودين قديمين... الخ.

* قوله: «علىٰ أن ما ذكره مصادرة...» يعني أن ما ذكره بقوله فلا بد أن تتحقق الحاجة قبل الوجود مصادرة. أي هو أول الكلام وذلك لأن مدّعى الخصم أن الشيء إذا لم يكن في الخارج يصلح أن يحتاج إلى العلة الموجدة، ومع وجوده فيه لا احتياج له إلىٰ شيء. ودليله أيضاً أن الشيء مع وجوده لا يمكن إيجاده ـ أي لا احتياج له إلى العلّة ـ بل إذا كان معدوماً احتاج إليها.

لما هي هي تقضي التقدّم بالذات والعلّيّة كتقدّم الشمس على الضوء، فالضوء من الشمس لا الشمس منه. وأمّا الشُبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعلية أولىٰ من الآخر، فقد مرّ وجه اندفاعها.

وأمّا عن الثالث فنقول: ابتداء القَصد والداعي انما هو إلى ابتداء التكوين واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه، فلو استمر القَصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن، ودعوى امتناعه مُصادرة على المطلوب.

وأما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلىٰ موضع، وليست أسباباً لحفظ الأشكال وثبات الأوضاع وبقائها وإنما علتها القريبة والبعيدة أُمور أُخرىٰ كما نذكرها في مقامها.

*فصل (٣٩)

في أنّ حدوث كلّ حادث زماني يفتقر إلىٰ حركة دوريّة غير منقطعة

---

* قوله: «فصل في أن حدوث...» راجع المباحث المشرقية حيث قال: «الفصل الثاني والخمسون في أن الحركة المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث...» (ج ١ ـ ص ٦٢٧ ـ ط ١ حيدر آباد دكن).

الفصل في مسألة ربط الحادث بالقديم. وسيكرّر هذا الفصل في المسلك الثالث على التفصيل، وهو الفصل الثالث والثلاثون من المسلك المذكور حيث يقول: «فصل في ربط الحادث بالقديم. قد تحيّرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم. والذي هو أسدّ الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من قال: إن الحوادث بأسرها مستندة إلىٰ حركة دائمة دورية، ولا تفتقر هذه الحركة إلىٰ علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار، وبه استندت إلىٰ علّة قديمة وحادثة باعتبار، وبه كانت مستند الحوادث...». وكان على المصنف أن يجعل الفصلين فصلاً واحداً. ونحو هذا التشتّت في الكتاب كثير يحتاج إلىٰ تحرير وتهذيب رأساً.

ثم اعلم أن مسألة الربط تارة يبحث عنها في كيفية ربط الحادث بالقديم كالفصلين المشار إليهما، وتارة يبحث عنها في كيفية ربط المتغيّر بالثابت كما يأتي البحث عنها في الفصل الواحد

واعلم أنّ العلة التامة للشيء لا يمكن أن تتقدمه بالزمان ولا أن تتأخر عنه فالحوادث لابدّ وأن تكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها، فإنّ كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكناً ذاتياً، إذ المحال بالذات لا يصير معلولاً لشيءٍ فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مُستدعياً لعلة زائدة، إذ فرض أولاً علّة قد يعدم معها

والعشرين من المسلك الثالث المذكور فافهم وتدبر.

وكان الصواب أن يبحث عن المسألتين ـ أعني مسألة ربط الحادث بالقديم، ومسألة ربط المتغيّر بالثابت ـ في مبحث واحد منشعب بشعبتين، وإن كانت كيفيّة الخلقة لا تنحلّ بأمثال هذه المسائل.

بس كشـــتـــي خرد كه در اين بحـــر ساهـــا
طى كرد و بى نبُرد كه او را كرانـــه چيســـت

وممّا يعينك في البحث عن الربطين الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات، والفصل الســادس عشر من النمط الســادس منها، وتقرير المحقق الطوسي في بيانهما. فلنرجع إلى بيان بعض عبارات الكتاب:

قوله: «حدوث كل حادث زماني...» مرادهم من الحادث الزماني ما هو دون الفلك؛ القمر من المكوّنات على اصطلاح المشاء، فإنّ الأفلاك مخترعات وما فوقها مبدعات، فالإبداع أعلىٰ رتبة من الإختراع والإحداث وهما مرتّبان عليه. والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً. وقوله: «أسبابها القريبة حادثة» أي أسباب تلك الحوادث لا بدّ وأن تكون حادثة معها، ولا يخفىٰ أن الصفة القريبة تفيد المعيّة. وقوله: «فإن كلّ سبب...» علّة لقوله: «لا يمكن أن...». وقوله: «إذ المحال بالذات» تعليل لقوله ممكناً. أي إنما يكون ممكناً ذاتياً لأنّ المحال بالذات لا يصير معلولاً لشيء وفي وقت من الأوقات. وقوله: «مستدعياً لعلةٍ زائدة» أي مستدعياً لعلة زائدة غير العلة الأولى. وقوله: «إذا فرض أولاً علةً» لفظة إذا ظرف للاستدعاء، أو الإلف زائدة وإذ تعليلية. وحيث إن المعلول ممكن ذاتاً فقد يعدم مع العلة وقد يوجد فنسبة العلة إلىٰ طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة. وقوله: «فيجب وجود مثلاً» أي فيجب وجوده أو يمتنع. وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وهو الباب الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ المترجم بقوله: «فصل في إبطال كون الشيء أولىٰ له الوجود أو العدم أولوية غير بالغةً حدّ الوجوب»(ج ١ ـ ص ٣١٤).

المعلول وقد يوجد، فنسبتها إلىٰ طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة، فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلىٰ ضميمة، وهكذا الكلام مع الضميمة حتىٰ ينتهي إلىٰ ما تخرج به ماهيّة المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلاً، وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره، فتبين أنّ السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثاً معها، *والكلام فيه كالكلام في الأول *ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلىٰ حادث ماهيّته أو حقيقته عين الحُدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها، لكن الطبائع المنقطعة الوجود الّتي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مَسبُوقة بطبيعة اخرىٰ حافظة لزمانها، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان: وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائه وليس من العالم، ووجه كوني قدريّ حادث في خلق جديد كل يوم، لكنّ الفلاسفة التزموا التسلسل *لعدم عثورهم علىٰ هذا الأصل وقالوا: هذا التسلسل

---

* قوله: «والكلام فيه كالكلام...» يعني أن الكلام في السبب القريب للحوادث أو جزء سببها كالكلام في الأول فيقال لو كانت أسباب الحوادث قديمة لزم من قدم الأسباب للحوادث قدم الحوادث... الخ.

* وقوله: «يلزم التسلسل أو الانتهاء إلىٰ حادث...» الحادث بمعناه الأعم حتىٰ يشمل الحركة الفلكية لأن الفلك ليس بحادث زماني عندهم بل هو مخترع على اصطلاحهم. وقوله: «كالحركة» مثال للحادث الذي ماهيّته عين الحدوث والتجدّد أي كالحركة الدائمة الفلكيّة كما هو عند الفلاسفة. وقوله: «أو المتحرك بنفسه» مثال للحادث الذي حقيقته عين الحدوث والتجدّد كالطبيعة المتجددة بذاتها. وهذا إشارة إلى الحركة في الجوهر كما هو عند المصنف لكن مع القول بالحركة في الجوهر لا غنىٰ عن الحركة الاستدارية فتدبّر. وقوله: «مسبوقة بطبيعة أخرىٰ...» خبر لقوله: «لكن» أي لكن الطبائع... مسبوقة بطبيعة أخرىٰ حافظة لزمانها. وقوله: «وهو علمه الأزلي...» أي علمه الأزلي بالعلم الحضوري الإشراقي.

* قوله: «لعدم عثورهم علىٰ هذا الأصل» الأصل هو قوله أو الانتهاء إلى المتحرك بنفسه أي الحركة في الجوهر. وقوله: «واجب الانتهاء إلى اللاحق...» وذلك لأن الآن ينقطع. وقوله: «وإن كانت زمانية سيّالة...» وذلك لأنه متصل واحد. وقوله: «والتحقيق في ذلك...» هذا التحقيق انما هو على الوجه الذي أتىٰ به الفخر الرازي في المباحث المشرقية لإثبات الجسم الفلكي المتحرك

إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض، والأول باطل كما سبق في مباحث العلّة والمعلول، فتعين الثاني، قالوا: فتلك إما أن تكون حوادث متفاصلة آنيّة الوجُود أو تكون زمانيّة الوجود، والأوّل يلزم منه تتالي الآنات وهو محال، وعلىٰ تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللّاحق، فلا يكون علّة وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن كانت زمانية سيّالة فهي الحركة. والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصُورة إنسانية في مادة منوية فقد حَصَلت لعلّة ذلك الأمر إلىٰ تلك المادة نسبة لم تكن، ولابدّ هاهنا من حركة لتلك المادة توجب قرباً بعدَ بُعدٍ كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة تقرب بها مناسبتها الّتي كانت بعيدة لتلك الصّورة ولعلتها المؤثرة.

وتوضيحُ هذا المقام أنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثرة، أما العلّة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول إلىٰ حيث يمكن صُدُورهُ عن العلّة المؤثرة، وأمّا المؤثرة فانها يجبُ مقارنتها للأثر، ومرجع العلّة المعدة الىٰ شيء متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصُول بحيث يكون حُصُول شيء منه يمتنع إلّا بعد زوال سابقه. مثال ذلك من الحركات الطبيعية أنّ الجسم الثقيل في سقوطه إلىٰ أسفل لا ينتهي إلىٰ حدّ من حدُود المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلىٰ حد آخر، والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل، ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلىٰ ذلك الحدّ لاستحال وجود تلك الحركة، لأنه قبل الانتهاء إلىٰ ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك، ولما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد، وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل، وكانت بعيدة عن العلّة، ثم لما صارت ممكنة الصّدور صارت قريبة، وهذا

بالحركة الاستدارية كما يأتي في نتيجة آخر هذا الفصل حيث يقول: فلا بدّ من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع... وهذا التحقيق يفيد المصنف أيضاً لأنه كما قائل بالحركة الجوهرية كذلك لا بدّ له من القول بالحركة الاستداريّة.

القرب بعد البعد انما حَصَل بسبب الحركة السابقة، *فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل إلىٰ مَعلولاتها. ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في لَيلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطئ بقدمه موضعاً من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور علىٰ موضع بَعده فيطأه، وهكذا. فالعلّة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج، والعلّة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي. وكذا من أراد أن يمضي إلى الحج فإنّ تلك الإرادة الكلية تكون سبباً أصلاً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقرِّبة إلى الاخرىٰ، فإنه لا ينتهي إلىٰ حد من حدود المسافة إلّا وانتهاؤه إلىٰ ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قَصد آخر جزئي إلىٰ أن يتحرك من ذلك الحد إلى الّذي يليه، والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث. وإذا عرفت هذا عرفت أنّ للعلّة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خُصُوصيات الأفراد المتجددة، وهي ملاك العلّية والايجاد. *ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر، لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقاً واللاحق منها لاحقاً، فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كقالب روحُه الثقل، وكذا انتقالات الضوء علىٰ وجه الأرض كقالب رُوحُه نور السراج وغيره. والإرادات الجزئية كشخص رُوحُه الإرادة الواحدة الكلية. فكذلك نحن نقول: لكل من الطبائع الحادثة أفرادها وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواهب لصُورها المتجددة، ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف علىٰ صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي الفيض، وحُصُول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة

---

* قوله: «فهذا هو المعنيّ بقولهم...» كما تقدم في آخر الفصل الثاني من هذه المرحلة من أنّ الحركة واسطة تقرّبِ العلةِ من المعلول وواسطة تقرّب المعلولِ إلى العلة أيضاً. وقد أشرنا في تعليقة هناك إلىٰ أن هذا الحكم أصل أصيل في الحكمة المتعالية.

* قوله: «ولتلك الخصوصيات...» أي وأن لتلك الخصوصيات هوياتٍ... الخ.

لأن يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة، فاذاً لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء الّا بواسطة تجدد أُمور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنىٰ عن وجود امور متسابقة لا أوّل لها على الاتصال التجدّدي، فلا بدّ من وجود أمر يحتمل الدوام التجددي علىٰ نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان، *فلابد من وجود جسم ذي طبيعة متجدّدة لا تنقطع واخرىٰ باقية عند الله، والّذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي، والّذي يحتمل الدوام من الأعراض

* قوله: «فلا بدّ من وجود جسم...» يعنون به الجسم الفلكي وهو محدِّد الجهات عندهم. وهو الجسم البسيط المحتمل للدوام للحركة الدورية، وهو الرابط أي رابط الحادث بالقديم علىٰ مختار القوم. وقوله: «لأنّ باقي الحركات...» أي الحركات التي هي غير الحركة الدوّرية. وإنما كانت منقطعة إلىٰ حدّ فاصل عن غيرها لأنّ بين المستقيمين سكوناً قطعاً كما بيّن وبرهن في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من طبيعيات الشفاء (ط١ من الرحلي الحجري ـ ج ١ ـ ص ١٤٠)، وفي الفصل السادس عشر من النمط السادس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه. وقد حرّرنا في سالف الزمان في تعليقاتنا على الشرح المذكور تعليقة علىٰ هذا الفصل من الإشارات بالفارسيّة وهي ما يأتي:

«در اين فصل مقصود اين است كه منشاء زمان را مقدار حركت و غير متناهى ـ كه لا أوّل له ولا آخـر له ـ مى داننـد زيرا كه فيض الهى أزلاً وأبـداً متحقّق است و عالم قديم زمـانى است پس بايد راسم زمان هم متحرّكى به حركت آنچنانى باشد.

اين حركت از متحرّكى آنچنانى يا بايد حركت استقامى غير انعطافى باشد، ويا حركات استقامى انعطافى، و يا يك حركت استدارى.

در فرض اوّل با تناهى ابعاد سازگار نيست، و متحرّك استقامى در بعد متناهى راسم زمان غير متناهى نمى‌شود.

در فرض دوم بين حركات مختلف كه منعطف آن دو است سـكونٌ مّا لازم آيد سكونى لاينقـطع زيرا كه بُعـد ـ مثـلاً ـ از الف تا باء است و متحـرّك را در هر يك از ألف و باء انعـطاف است و در هر انعطافى سكونى، پس چنين متحرّك راسم زمان غير متناهى متّصل واحد نمى‌شود..

در نتيجـه مى‌مانـد حركـت دوريه وضعيه كه راسم زمان كذايى اسـت و از آن تعبير به حركت سرمديه مى‌كنند، و از متحرّك به چنين حركت محدِّد الجهات كه راسم زمان غير متناهى و رابط بين قديم و حادث است».

الجسمانيّة هي الحركة الدوريّة لأنّ باقي الحركات والاستحالات منقطعة إلىٰ حدّ فاصل عن غيرها؛ وستعلم أنّ فاعل هذه الحركة أمر غير جسماني دائم الشوق إلىٰ عالم الربوبيّة من الله مبدؤه وإلى الله مصيره، *وهو راكب سفينة فلكيّة بسم الله مجراها ومُرساها.

---

* قوله: «وهو راكب سفينة...» الضمير راجع إلىٰ فاعل هذه الحركة. وهذا الفاعل هو النفس الفلكية كما قال: «أمر غير جسماني». شبّه الفَلَك بالفُلْك أي السفينة ولا يخفىٰ لطفه، قوله سبحانه: «والفلك التي تجري في البحر...» (البقرة ١٦٤). وهما متشابهان بحسب الصورة. «بسم الله مجراها ومرساها» أي مبدأها ومعادها. قوله سبحانه: «وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها...» (هود ـ ٤١). وقد أحسن المصنف وأجاد في صنعة الاقتباس، ثم في ختم المرحلة بـ«بسم الله مجراها ومرساها».

بعون الله ملهم الصواب وملقي فصل الخطاب والهادي إلى الرشاد. قد انتهىٰ طيُّ المراحل من الأسفار مع خير الزاد في المزاد الذي هو «مفاتيح الأسرار لسُلّاك الأسفار» في يوم الثلاثاء السادس من شوّال المكرّم من السنة ١٤١٣ من الهجرة = ١٠ ـ ١ ـ ١٣٧٢ هـ. ش، علىٰ مهاجرها آلاف التحيّة والثناء.

وقد حان حين السلوك في المسالك الأخرىٰ ويتبعه الوقوف على المواقف والورود في الأبواب إن نسأ الله ـ واهب العطايا ـ في الأجل ونفّس في المدّة؛ نعم وسجيّته ـ سبحانه ـ الكرم والإحسان، وشيمته إفاضة أنوار القرآن الفرقان، وأنا عبده الراجي حسن بن عبدالله الطبري الآملي وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.



فهرس مطالب الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fī Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
V0l-2

کتاب ارزشمند [illegible] از معروف‌ترین و
مهم‌ترین کتب [illegible] اسلامی در حوزه‌های [illegible] به نام حکمت
الهی [illegible] ربانی و [illegible] اسلامی [illegible] محمد بن ابراهیم شیرازی معروف
به صدرالمتألهین یا ملاصدرا است.
او که خود عارف و سالک بود [illegible] خویش [illegible] را براساس
سفرهای چهارگانه سالک الی الله به چهار مجلد تقسیم کرد:
۱- امور عامه درباره [illegible] وجود و عوارض ذاتی آن
۲- علم طبیعی [illegible] مقولات عرضی و [illegible]
عرضی
۳- علم الهی [illegible] واجب الوجود و [illegible]
حق تعالی
۴- [illegible] از نقطه آغاز [illegible] مراحل [illegible] معاد
[illegible] صدرالمتألهین [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بهره برگیرند.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات
WWW.PPOIR.COM